



*Germán R. Scalzo*

# EL SENTIDO DE LA ACTIVIDAD ECONÓMICA EN ARISTÓTELES



## CUADERNOS CONSEJO EDITORIAL

### Presidente

D. Enrique de Sendagorta

D. Horst Albach (Universidad de Bonn)  
D. Rafael Alvira Domínguez (Universidad de Navarra)  
D<sup>a</sup> Reyes Calderón Cuadrado (Universidad de Navarra)  
D. Tomás Calleja Canelas (Presidente de Fiatlux)  
D. José Luis Carranza Ortiz (BBVA)  
D. Ricardo Crespo (Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Austral)  
D. José Antonio García-Durán (Universidad de Barcelona)  
D. Santiago García Echevarría (Universidad de Alcalá)  
D. Agustín González Enciso (Universidad de Navarra)  
D. Nicolás Grimaldi (Universidad de París-Sorbona)  
D. Alejandro Llano Cifuentes (Universidad de Navarra)  
D. Enrique Martín López (Universidad Complutense de Madrid)  
D. Miguel Alfonso Martínez-Echevarría (Universidad de Navarra)  
D. José Manuel Morán Criado (Consejo Económico y Social de España)  
D. Leonardo Polo Barrera (Universidad de Navarra)  
D. Rafael Rubio de Urquía (Universidad Autónoma de Madrid)  
D. Alfonso Sánchez Tabernero (Universidad de Navarra)  
D. Eugenio Simón Acosta (Universidad de Navarra)  
D. Alejo J. Sison (Universidad de Navarra)  
D. Guido Stein (IESE)

### Director

D. Agustín González Enciso

### Subdirector

D. Alfredo Cruz

### Editoras

D<sup>a</sup> Marina Martínez  
D<sup>a</sup> M<sup>a</sup> Cristina Bozal

### Editor Asociado

D. Iñaki Vélaz (CAN)

Los Cuadernos recogen ensayos sobre temas relacionados con la empresa y el mundo de las humanidades. Son escritos de empresarios, académicos y miembros del Instituto.

CUADERNO N° 113 septiembre de 2010  
© Instituto Empresa y Humanismo. Universidad de Navarra  
31080 Pamplona. España  
e-mail: cbozal@unav.es y marina@unav.es  
[http:// www.unav.es/empresayhumanismo](http://www.unav.es/empresayhumanismo)  
Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S. A.  
ISSN: 1139-8698  
Depósito Legal: NA-638/1987  
Diseño y producción: IDAZLUMA, S.A.  
Impreso en España



Impreso en papel  
certificado que  
proviene de bosques  
gestionados de forma  
sostenible y fuentes  
controladas

PEFC/14-38-00032

# ÍNDICE

<b>Introducción .....</b>	<b>7</b>
<b>I. Referencia exterior-espacial .....</b>	<b>17</b>
1.1. Economía y crematística .....	17
1.2. Valor de uso y valor de cambio .....	22
1.3. La naturaleza y los fines del intercambio .....	30
1.4. La intermediación de la moneda .....	36
1.5. Moneda y comunidad .....	41
<b>II. Referencia interior-temporal .....</b>	<b>49</b>
2.1. La esclavitud .....	49
2.2. La dimensión moral de la acción humana .....	52
2.2.1. Acción y producción .....	52
2.2.2. Proceso y actividad .....	56
2.2.3. Inmanencia y transitividad .....	59
2.2.4. Razón práctica y razón técnica .....	61
2.3. La división del trabajo .....	64
<b>Conclusión .....</b>	<b>73</b>







## Nota Biográfica

Germán Roberto Scalzo Molina es licenciado en Ciencias Empresariales por la Universidad Austral y Máster en Gobierno y Cultura de las Organizaciones por la Universidad de Navarra.

Actualmente, y gracias a una beca de la Asociación de Amigos de la UNAV, trabaja como Investigador en Formación en el departamento de Economía de la Universidad de Navarra, donde está realizando su tesis doctoral bajo la dirección de D. Miguel Alfonso Martínez-Echevarría.



EL SENTIDO DE LA ACTIVIDAD ECONÓMICA  
EN ARISTÓTELES

Germán R. Scalzo



## INTRODUCCIÓN

“Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad cívica”<sup>1</sup>. De esta manera comienza Aristóteles su *Política*, obra que representa la “síntesis de las reflexiones de toda una vida”<sup>2</sup>, y que podríamos considerar, por tanto, la expresión más acabada de su pensamiento.

En la *Ética a Nicómaco*, afirma: “las facultades más estimadas le están subordinadas [a la política], como (...) la economía”<sup>3</sup>. La relación entre la ética y la economía es un asunto crucial, muy debatido en nuestros días. Hay quienes objetan la relación de subordinación que propone Aristóteles, defendiendo la independencia –según el ilusorio principio de *neutralidad valorativa*– de la ciencia económica. Esta posición ha ido ganando terreno desde que Adam Smith publicara *La Riqueza de las Naciones*, en 1776<sup>4</sup>, y se ha consolidado con la obra de Max Weber<sup>5</sup>, presente,

1 Pol. 1252a, p. 45.

2 Pol. Introducción de García Valdés, p. 8.

3 EN 1094b, p. 130.

4 Finley muestra cómo F. Hutcheson, profesor de Filosofía de A. Smith en Glasgow, en *Short Introduction to Moral Philosophy* (1742) sigue la tradición de considerar la economía como una parte de la Filosofía Moral, y que no hay continuidad entre su *Oeconomics* y *La Riqueza de las Naciones* de A. Smith, considerada la piedra fundamental de la Economía Moderna. Véase Finley, M. (1973), pp. 17-20.

5 Véase Weber, M. [1922 (1969)]; Weber, M. [1982 (1973)]; Weber, M. (1985); y especialmente Weber, M. (1967).



explícita o implícitamente, en las distintas corrientes de pensamiento económico contemporáneo.

Frente a esta situación, podríamos preguntarnos: “¿Qué nos importa hoy en día, realmente y en serio, Aristóteles?”<sup>6</sup>, destronado por el triunfo de los pensadores modernos<sup>7</sup>, quienes sostienen que al mundo antiguo sólo podemos admirarlo, ya que pretender más sería caer en un anacronismo. Lo cierto es que desde finales del siglo XIX, la Teoría Económica ha prestado especial importancia al Mundo Antiguo<sup>8</sup>. En el momento de analizar la naturaleza social de la antigüedad se destacan dos posiciones: *modernistas* y *primitivistas*, diferenciadas por la valoración o no de la utilidad de la teoría económica moderna para comprender el mundo antiguo. Según la visión modernista, la economía antigua debe entenderse como una versión temprana y restringida de la economía de nuestros días. Por el contrario, los primitivistas –entre los que se destacan Finley y Polanyi– sostienen que la actividad económica antigua es esencialmente diferente de la economía de mercado, y que por lo tanto, no debería interpretarse a la luz de categorías actuales.

Los modernistas encuentran difícil de creer que los griegos no hayan mostrado interés en la economía. La pregunta sobre si existe algo en el pensamiento griego que pueda ser llamado estrictamente económico es antigua, y ha provocado esfuerzos por encontrar vestigios no sólo en

6 Pieper, J. (2003), p. 14.

7 Basta hacer referencia a la crítica de Hobbes para dar cuenta de ello: “Creo que pueden decirse pocas cosas más absurdas en Filosofía Natural, que aquello que hoy se conoce como Metafísica Aristotélica; ni más repugnante al gobierno que mucho de lo que ha dicho en su *Política*; ni más ignorante que una gran parte de su *Ética*”, Hobbes, T. [1651 (2007)], pp. 461-462.

8 Véase Austin, M. y Vidal-Naquet, P. [1977 (1986)] y Piettre, A. (1955).



la obra de filósofos de la talla de Platón y Aristóteles, sino también en otros pensadores y poetas como Jenofonte, Hesíodo, Aristófanes y Sófocles. Aristóteles parece ser el primero en abordarlo de manera analítica<sup>9</sup> –puntualmente en el capítulo cinco del libro quinto de la *Ética a Nicómaco*, y en el libro primero de la *Política*, especialmente en los capítulos ocho a diez–<sup>10</sup>, razón por la cual, y a pesar de la dificultad para encontrar unidad teórica en estos apartados<sup>11</sup>, es válido reconocer a Aristóteles como un precursor de la ciencia económica<sup>12</sup>.

Sin embargo, más allá del análisis estrictamente *económico* que, con las limitaciones del caso, pudo haber realizado Aristóteles, existe un motivo más alentador para estudiarlo; y es que para comprender la rea-

9 Para un análisis complementario a éste de “lo económico” en Aristóteles, véase Crespo, R. (1993), pp. 9-83; y Basáñez, F. (1995), pp. 37-72.

10 Pol. I. 8-10; EN V. 5. *Oeconomica* o *Los económicos* es una obra que suele considerarse apócrifa, aunque hay intérpretes que atribuyen algunos capítulos a Aristóteles, en especial el I. De todos modos, es innegable la influencia de su pensamiento en la obra, que pudo ser recopilada por discípulos suyos.

11 Véase Meikle, S. (1995), p. 68. La falta de cohesión es compartida tanto por Finley, que sostiene que no hay pensamiento económico en Aristóteles, como por Barker, quien afirma que la economía en Aristóteles, aunque primitiva, concuerda con la neoclásica.

12 El alcance de este papel es, no obstante, discutido. Por un lado, Roll lo considera el “padre de la economía”: “Si Platón fue el primero de una larga lista de reformadores, su pupilo, Aristóteles, fue el primer economista analítico [...] Fue él quien sentó los fundamentos de la ciencia y el primero en formular los problemas económicos que abordarían todos los pensadores posteriores”, Roll, E. (1950), p. 33. Por otra parte, Schumpeter participa de esta opinión, aunque con matices, ya que para él, en lugar de análisis económico, Aristóteles ofrece una visión pedestre, mediocre y de sentido común. “En su obra [...] encontramos (si tal cosa puede decirse sin ofender a tan grandiosa figura) un decoroso, pedestre, ligeramente mediocre y más que ligeramente pomposo sentido común”, Schumpeter, J. (1954), p. 57.



lidad, además de un análisis histórico o técnico, es necesario calar en el fundamento radical de una teoría filosófico-teológica del hombre<sup>13</sup>. Mostrar esto es lo que pretendemos con el presente trabajo. Evidentemente la situación actual es distinta de la Grecia del siglo IV A.C., y hay cuestiones culturales que nos pueden resultar de difícil comprensión (por ejemplo, la esclavitud); sin embargo, las claves que ofrece Aristóteles para comprender el orden social, dentro del cual ocupa un lugar especial la economía, no han perdido vigencia.

La esencia del fenómeno económico interesa más desde un punto de vista práctico que teórico, o lo que es lo mismo, desde una visión ético-política más que técnica<sup>14</sup>. Este presupuesto ético-político supone una cierta concepción de la vida y una jerarquía entre las actividades humanas, cuyo carácter esencial es de naturaleza social. En este sentido, Alvira habla de categorías sociales como “aquellos conceptos que se refieren a distintas formas de la vida social que no aparecen *inmediatamente* en toda acción social, pero que no pueden faltar en la vida social –aunque sea del modo más primitivo o incipiente”<sup>15</sup>. Las categorías externas son: el habitar<sup>16</sup>, la economía, el derecho y la política, mientras que las internas son la ética y la religión. “Las primeras son siempre *condición* de

13 Véase Pieper, J. (2003), p. 14.

14 “Si uno desea llegar a ser un artista o un contemplativo, parece que no menos ha de ir a lo general y conocerlo en la medida de lo posible, pues, como se ha dicho, las ciencias se refieren a lo universal”. EN 8 1180b, p. 406. Tomamos este sentido de la comparación entre lo teórico y lo técnico.

15 Alvira, R. (1995), p. 44.

16 Proviene del término latino *habitare* (vivir en una casa), es un frecuentativo de *habere* (tener) y se refiere a la intensificación del tener, que se da primariamente en el ámbito familiar. Resalta el aspecto relacional del hombre, ya que sin alteridad no existe ningún tener.



las siguientes, las últimas son *instancias conductoras* de las anteriores. Según la *forma de aparición* y el *tiempo* vienen antes las primeras; según el *modo de realidad* y el *ser*, en cambio, las últimas<sup>17</sup>.

Al explicar el cambio de la sociedad tradicional a la sociedad comercial o industrial, Weber resalta que estas categorías –a las cuales llama *esferas de valor*– se han autonomizado, y buscan erigirse en interpretación global de la realidad y criterio de actuación. De esta manera entran en conflicto irresoluble entre sí y se vuelven incapaces de dar un sentido teórico y práctico unitario a las acciones<sup>18</sup>. En este contexto, la esfera económica, al ir perdiendo toda referencia de sentido –regulación moral–, acaba imponiéndose de modo especial sobre las otras<sup>19</sup>.

La obra de Aristóteles ha sido minuciosamente trabajada por eruditos y reconocidos investigadores; pretender aportar algo nuevo sería artificioso. El objetivo de este trabajo es ofrecer a quienes quieran adentrarse en lo que podría denominarse el “pensamiento económico de Aristóteles” una sistematización de las cuestiones principales. Para ello se han determinado dos apartados, haciendo referencia a los aspectos que hemos denominado *exterior-espacial* e *interior-temporal*. Cabe aclarar que la división es metodológica y, como suele suceder con el estudio de pensadores clásicos, el afán de nuestros tiempos por clasificar y sistematizar supone una cierta manipulación que puede atentar contra el espíritu que guió al autor en sus reflexiones. Al final del traba-

17 Alvira, R. (1995), p. 45.

18 Véase *La ciencia como vocación* de Weber, M. (1967).

19 Esta idea, conocida genéricamente como “imperialismo económico”, fue enfatizada con alerta por el prestigioso jurista D’Ors, A. (1990), p. 440: “la Economía ha invadido todo el campo del pensamiento y de la actuación humanos: no hay más que Economía (...) todo en el mundo de hoy, todo se está convirtiendo en fenómeno de Economía”.



jo se alcanzará una mayor comprensión sobre el objeto de esta clasificación.

Con la referencia espacial se pretende destacar que la economía se desenvuelve en un lugar concreto, en el seno de una familia, que a su vez se ordena a la *polis*, que es donde tiene lugar el intercambio. A través del intercambio es como la propiedad se hace común. Así, la referencia exterior hace alusión a la necesaria relación existente entre lo propio y lo común, lo privado y lo público. Por su parte, la referencia interior alude a la acción personal y a su racionalidad intrínseca, que se aplica a la economía de forma análoga. La referencia temporal resalta el aspecto dinámico de la actividad humana: el hombre es un espíritu en el tiempo, que al actuar desarrolla disposiciones habituales que le permiten alcanzar la felicidad.

Asimismo, la primera parte se relaciona con el consumo, fin terminal del proceso económico. La propuesta de Aristóteles es apropiada para entender la esencia del concepto, por la centralidad que otorga a la familia como principio y fin de la economía. En la familia las necesidades son limitadas, y es el uso propio de los bienes –fin– lo que justifica el uso instrumental que pueda hacerse de ellos. Las acciones adquieren un sentido unificante en el seno de la familia, sus miembros se *consumen*, poniéndose mutuamente al servicio de sí.

Por su parte, la segunda sección está estrechamente ligada a la producción, en particular a un aspecto antropológico fundamental: la racionalidad propia del trabajo. El trabajo, como toda actividad humana compleja, es la unidad entre concepción y ejecución. Aristóteles realiza una diferencia explícita entre acción y producción, que sugiere más bien una diferencia implícita entre razón técnica y razón práctica. Gracias a esta referencia interior puede distinguirse entre acciones externas semejantes pero de naturaleza diferente, lo que en realidad responde a una metafísica subyacente contra la que arremeterá la modernidad.





La diferenciación en cierto sentido es artificial, dado que las cuatro referencias (interior, exterior, temporal y espacial) están presentes en toda realidad social y en todo acto humano. Sin embargo, esta consideración adquiere relevancia porque el pensamiento moderno ha producido una especie de abstracción del fenómeno económico, que consiste básicamente en considerarlo aislado de las condiciones de tiempo y espacio. Ha primado por tanto el aspecto *técnico* o instrumental que se apoya en el deseo en abstracto, el “*deseo del deseo*”. Siendo lo esencial de la economía el consumo, separado del bien humano se ha transformado en “consumismo” y no admite limitación; y la producción –en realidad una parte de ella, la meramente técnica–, es la que domina por completo las decisiones económicas, al margen de la razón moral. La “concreción” necesaria para que toda actividad del hombre sea verdaderamente humana, estaba presente en la obra de Aristóteles y es lo que interesa destacar en este trabajo.

Según Berthoud, “no podemos hablar de Aristóteles sin hablar al mismo tiempo de Platón y del pensamiento moderno (...) la economía doméstica de Aristóteles es una reacción abierta a la economía de Platón y se opone al avance de la ciencia económica nacida en el siglo XVIII (...) En el punto de partida se encuentra una concepción del hombre, como animal político, que no se encuentra, de esta forma, ni en el pensamiento de Platón, ni en la filosofía moderna”<sup>20</sup>. Metodológicamente, podemos decir *grosso modo* que, a diferencia de su maestro Platón, Aristóteles eligió un camino ascendente para mostrar cómo, partiendo de las realidades más próximas, se puede alcanzar la estabilidad de la *polis* y la felicidad humana (*eudaimonía*).

La modernidad, en su intento por interpretar el fenómeno económico de forma abstracta e independiente, se acerca al enfoque platónico.

<sup>20</sup> Berthoud, A. (2002), p. 48.



Por el contrario, la concepción aristotélica de la economía adquiere sentido en relación al bien al cual se subordina y en un correspondiente marco referencial, el propio del *ethos*. En este sentido se destaca su dimensión moral, ya que como señala Cruz Prados, “sólo cabe ética por relación a un *ethos*: no es posible una ética que corresponda a una actividad entendida como fenómeno unidimensional, abstracto y continuo. La economía puede ser susceptible de consideraciones éticas, si se trata de una economía referida a un *ethos*, si se trata de una economía involucrada en la mejora de un *ethos*”<sup>21</sup>.

Con la pérdida de referencia a un *ethos* concreto, la economía se ha reducido a una técnica al servicio de la maximización de riquezas, representación de los deseos ilimitados de los hombres, que se satisfacen en el mercado, que es, en última instancia, en lo que se ha convertido la ciudad moderna. “Al centro de ese torbellino, está el genio técnico del hombre. A la periferia, se encuentran los individuos y sus aspiraciones singulares al placer. La política es una técnica de la violencia en vistas de mayor placer para cada uno. Esta política es la organización de una economía (...). Al final, la política se ha destruido por los desbordamientos de la economía”<sup>22</sup>.

El objeto de este trabajo es mostrar que, en el *corpus aristotélico*, la *economía* es susceptible de una doble subordinación. La primera es de tipo metafísico: el valor de cambio se subordina al valor de uso<sup>23</sup>, y es lo que

21 Cruz Prados, A. [1999 (2006)], p. 312.

22 Berthoud, A. (2002), p. 93.

23 Según Crespo, una diferenciación radical entre ambos conceptos —camino emprendido por Marx— conduce a un problema metafísico de difícil solución, que consiste en realizar un análisis excesivamente objetivista (materialista) que culmina en una demonización del valor de cambio. En este sentido, Crespo sostiene que Meikle habría realizado una “lectura marxista” de Aristóteles, que le llevaría a entender un problema ético personal como un problema metafísico sistémico. Véase Crespo, R. (2002).



se desarrollará en el primer apartado. La segunda es de tipo teleológico: la racionalidad instrumental (técnica) se subordina a la racionalidad práctica (moral), y será el tema principal de la segunda parte.

Para la primera parte, he utilizado especialmente las aportaciones de Scott Meikle en su libro *Aristotle's Economic Thought*, mientras que para la segunda, he seguido a James Murphy en *The Moral Economy of Labor*. Las reflexiones de Arnaud Berthoud en *Essais de philosophie économique* y de Miguel Alfonso Martínez-Echevarría<sup>24</sup> están presentes a lo largo de todo el trabajo<sup>25</sup>. Es con este último con quien tengo mi mayor deuda, y la cercanía con su pensamiento puede hacer que en algunos momentos, involuntariamente, sus palabras se vuelvan mías. Reconocerlo, más que honestidad intelectual, es una expresión de agradecimiento por su generosidad en la guía y el consejo<sup>26</sup>.

24 He seguido especialmente *Economía, Política y Filosofía, pro manuscripto* (actualmente en edición).

25 Las traducciones del francés y el inglés son propias.

26 Agradezco también las correcciones y sugerencias de los revisores anónimos, y las observaciones de Idoia Zorroza y Manuel Cruz.





## I. REFERENCIA EXTERIOR-ESPACIAL

### 1.1. Economía y crematística

El hombre, de modo necesario o por naturaleza, pertenece, según Aristóteles, al menos a tres tipos de comunidades: la familia, la aldea y la ciudad. La familia es la comunidad en la que se asegura la supervivencia<sup>27</sup>. Las necesidades no cotidianas, aquellas que exceden la mera subsistencia, se resuelven en el ámbito de la aldea (*kôme*), que representa la primera comunidad suprafamiliar pero que no es aún el aspecto último de la vida, ya que no es autosuficiente. La comunidad autosuficiente y autárquica es la ciudad, la *polis*<sup>28</sup>. “Ella [la polis] concentra en sí los mejores bienes humanos, pues se dirige al *bien común*, el cual es mejor y más alto que el bien de cada uno”<sup>29</sup>. Generalmente suele obviarse la comunidad intermedia para hablar de familia y *polis*. La familia es cronológicamente anterior a la *polis*, pero por naturaleza, posterior, “pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”<sup>30</sup>. Es conocida la definición aristotélica del hombre como “animal político” (*politikón zôion*), mas antes que político, el hombre es “animal de la casa” (*oikonomikon zôion*)<sup>31</sup>.

27 En *Los económicos* I, I, 1143a 9 se recoge que el objeto de la economía es la fundación de la familia y los medios para asegurar su mantenimiento. Crespo, R. (1993), p. 25.

28 “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien”. Pol. I 1252b, p. 49.

29 Cruz Cruz, J. (1988), p. 40.

30 Pol. 1253a, p. 51.

31 Crespo, R. (1993), p. 24. Véase *Ética a Eudemo* VII, 10, 1242 a 22-3. El sustantivo *zôion* quiere decir “ser viviente, animal”. Véase Pol. nota a pie de página p. 50.



El análisis de la configuración interior de la familia, lo que se conoce como “*economía doméstica*”, es la novedad de Aristóteles. El Estagirita entiende por economía (*oikonomikê*) el “arte de la administración del hogar”, y utiliza para referirse a esta idea una derivación de *oikos*, que significa morada, casa o familia. “A través de la *organización de la vida familiar*, tal como indica la palabra griega *oikos-nomos*, Aristóteles describe el conjunto de las actividades privadas de producción y consumo que aseguran la reproducción y la conservación de las cosas y las personas en un espacio de vida común”<sup>32</sup>.

La familia se ocupa de la producción de lo necesario para la satisfacción de sus necesidades vitales, de manera tal que se abastece de “lo suficiente”<sup>33</sup>. La autarquía o autosuficiencia no pretende la independencia de la familia –de hecho la necesidad es lo que la vuelca a la comunidad– sino que se trata de que tenga satisfechas las necesidades básicas para que sus jefes puedan dedicarse a la política. Esto queda de manifiesto cuando dice: “parece que también ocurre lo mismo [compara con la felicidad] con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social”<sup>34</sup>. Está claro entonces que la noción de economía doméstica no implica autarquía, puesto que las familias no pueden ser autosuficientes sino que necesitan adquirir

32 Berthoud, A. (2002), p. 60.

33 Aristóteles utiliza la expresión “*autarkês êinai*”, que habitualmente se traduce como “autosuficiente” (tanto al referirse al intercambio: “supliendo lo que le falta a su modo de vida para ser suficiente” Pol. I 1256b p. 66; como a la *polis*: “la ciudad ha de ser autosuficiente”, Pol. VII, 1326b p. 412.

34 EN 1097b, p. 140.



otras cosas a través del intercambio con otras familias. Sólo la *polis* es autosuficiente, y Aristóteles “presenta el desarrollo del intercambio como parte del proceso de *llegar a ser* de la *polis* misma, que emerge desde la familia y la aldea”<sup>35</sup>.

La ciudad necesita la provisión de los bienes materiales, y eso es responsabilidad de las familias, unidad natural de producción. Toda casa bien constituida necesita algunos miembros, relaciones entre ellos y un conjunto de cosas<sup>36</sup>. Los miembros son: en primer lugar el marido y la mujer, entre los cuales existe una relación conyugal; padres e hijos, entre los cuales media una relación paterno-filial; y amo y esclavo, cuya relación es heril. Los instrumentos de los que no puede prescindir una casa se dividen en cosas inanimadas, entre las que se incluyen los bienes y riquezas; y animadas, como los esclavos y el ganado. El esclavo ocupa una posición intermedia, porque “la función laboral en la familia no sólo exige que el instrumento sea *animado* –automático–, sino, lo que es más importante, *promotor de vida humana*, en lo que ésta tiene de más distintivo. La familia necesita de instrumentos no meramente factivos sino activos en la praxis doméstica”<sup>37</sup>.

Aristóteles no habla de la producción como un proceso abstracto, sino en relación al *oikos* y a la familia. Así, “una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía [*oikonomikê*]: es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad

35 Meikle, S. (1995) p. 61. Esta visión de la *polis* como una unidad natural de orden se opone a la posición hobessiana y liberal de la sociedad como un conjunto de individuos, según la cual el orden no es orgánico –sustancial– y natural sino mecánico y artificial. Véase Meikle, S. (1991).

36 Véase Pol. 1253b, p. 53.

37 Cruz Cruz, J. (1988), p. 46.



o de una casa”<sup>38</sup>. Dentro de la administración doméstica, Aristóteles diferencia la llamada crematística (*chrêmatistikê*)<sup>39</sup>, como una parte de la economía. “Es evidente, entonces, que no es lo mismo la economía que la crematística. Pues lo propio de ésta es la adquisición, y de aquélla, la utilización”<sup>40</sup>. En efecto, una casa tiene estas dos funciones principales: la crematística o adquisición y el uso.

Asimismo, existe una crematística natural, que se ocupa de lo necesario para la casa y el vivir bien, y que por lo tanto tiene un límite; y otra no natural, que no tiene límite, procura conseguir incluso lo no necesario, lo superfluo<sup>41</sup>. La diferencia entre lo natural y lo no natural no está en la cosa en sí sino en las disposiciones de las personas que lo utilizan, concretamente en su deseo. “Al ser en efecto aquel deseo sin límites [el que persigue la crematística no natural], desean también sin límites los medios producidos. Incluso los que aspiran a vivir bien buscan lo que contribuye a los placeres corporales, y como eso parece que depende de la propiedad, toda su actividad la dedican al negocio; y por este motivo ha surgido el segundo tipo de crematística”<sup>42</sup>. La crematís-

38 Pol. 1256b, p. 67. Según Crespo, *oikonomikê* es un adjetivo sustentivo cuya traducción es “lo económico”. Véase Crespo, R. (1993), p. 10.

39 La terminología que utiliza Aristóteles no es muy precisa, de ahí que muchas veces haya sido malinterpretada. Por ejemplo, Aristóteles utiliza indistintamente el término *chrêmatistikên* para referirse tanto al arte de adquisición en general como a la mala adquisición. Véase Meikle, S. (1995), pp. 50 y 51.

40 Pol. 1256a, p. 65.

41 “Uno [arte adquisitivo] es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica”. Pol. 1257a, p.68.

42 Pol. 1258a, p. 72.





tica, cuyas reglas son externas al sujeto, ha de subordinarse al uso, que es praxis. Para Aristóteles por tanto, la verdadera riqueza está en el uso y no en la propiedad<sup>43</sup>.

En efecto, la economía doméstica era una economía de subsistencia, donde enriquecerse no tenía sentido. Cada señor se procuraba lo estrictamente necesario para poder permitirse una vida sobria, digna y libre. Las necesidades básicas estaban reguladas y limitadas por leyes que escapaban del control humano. Contrariamente a lo que pensaba Platón, las necesidades no eran ilimitadas, aunque no por ello dejaba de ser importante dominar el deseo. Para Aristóteles, “las cuestiones éticas son cuestiones que se refieren a la forma de apetecer”<sup>44</sup>, y la educación es, por tanto, necesaria para apetecer lo correcto.

“La economía doméstica es un arte y una ética de la vida privada”<sup>45</sup>. A través del intercambio se accede a la vida pública de la ciudad, constituida por relaciones entre familias. El intercambio se realiza según las decisiones de consumo particulares que persiguen la “vida buena”, pero cuando se analiza desde el punto de vista de la vida pública, pierden relevancia económica para interesar a la ética general y a las formas de justicia de la ciudad. “La polis hace posible las condiciones de una economía que corresponde y es apropiada a la vida política”<sup>46</sup>. Así, a través del intercambio se accede a un *ethos* diferente –esta vez más perfecto porque, a diferencia de la familia, la *polis* es autosuficiente– que requiere un orden diferente, un orden que asegura la justicia. La razón según la cual se intercambian los bienes –*precio*–, debe ser justa para que la

43 Aristóteles lo dice explícitamente en Ret 1361a. Véase Meikle, S. (1995), p. 48.

44 Cruz Prados, A. [1999 (2006)], p. 159.

45 Berthoud, A. (2002), p. 60.

46 Cruz Prados, A. [1999 (2006)], p. 312.



*polis* sea más perfecta. “Para Aristóteles la teoría de precios no es una teoría económica, sino una teoría de la justicia”<sup>47</sup>. No llama la atención, entonces, que Aristóteles aborde el tratamiento del intercambio económico en la *Ética*, al hablar precisamente de la justicia.

Vemos una diferenciación entre la economía doméstica y la economía política. “La economía –como actividad práctica– es siempre la economía de un *ethos*. La economía política es la economía del *ethos* político, la cual se ordena, por tanto, al perfeccionamiento de ese *ethos*. Y esa condición ética de la economía es precisamente el fundamento de lo que pueda ser la ética económica”<sup>48</sup>. Sin embargo, no hay que caer en la tentación de pensar que la economía doméstica es una mera organización instrumental al servicio de la política. “La economía doméstica no es una organización de instrumentos; es más que una técnica; contiene una parte ética. La riqueza en la cual se interesa es un bien en el sentido completo de la palabra”<sup>49</sup>. Aristóteles otorga gran importancia a la casa, no sólo porque es la unidad básica de producción y consumo, parte natural de la ciudad y condición de posibilidad de su perfeccionamiento; sino más importante aún, porque al reconocerle una eticidad propia la asume como una garantía de libertad, un freno al totalitarismo.

## 1.2. Valor de uso y valor de cambio

Aristóteles dedica el libro V de la *Ética a Nicómaco* a la justicia. Distingue la justicia universal de la particular, y dentro de ésta última diferencia entre la justicia distributiva –igualdad según una proporción geomé-

47 Berthoud, A. (2002), p. 61.

48 Cruz Prados, A. [1999 (2006)], p. 312.

49 Berthoud, A. (2002), p. 68.



trica— y la correctiva –igualdad según una proporción aritmética—<sup>50</sup>. Inmediatamente después, en el capítulo quinto, y en el marco de la justicia correctiva, aborda el tema de la justicia en el intercambio –transacciones voluntarias–, como una forma de reciprocidad: “en las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en la igualdad”<sup>51</sup>. Está claro que no sería justa la igualdad numérica –no se puede intercambiar una casa por un zapato–, sino la proporcional: “tantos zapatos por una casa”<sup>52</sup>.

Volveremos sobre este punto, pero de momento, cabe resaltar que la justicia en el intercambio es fundamental porque, como señala Ritchie, provee una forma de *philia*<sup>53</sup> para una actividad (el comercio) que podría atentar contra la unidad de la *polis*. Aristóteles, a diferencia de su maestro Platón, era consciente de la importancia que tenía el intercambio privado para la unidad y el desenvolvimiento de la comunidad<sup>54</sup>. Por tal motivo, antes de analizar la proporcionalidad, hace mención al *espíritu de las gracias*: “Es por ello por lo que los hombres conceden un prominente

50 “La justicia distributiva se basa en la desigualdad ‘natural’ de los hombres, mientras que la justicia correctiva se ocupa de la igualdad de los hombres, que es instituida por ‘convención’”. Soudek, J. (1952), p. 47.

51 EN 1132b, p. 248.

52 Aunque algunos, como Von Leyden –quizás por una interpretación errónea del término *kreîttōn* (mejor que)–, sostienen que el problema es tanto de cantidad, como de calidad, existe consenso en que el tema en cuestión es exclusivamente de carácter cuantitativo. Véase Meikle, S. (1995), p. 11.

53 Véase Ritchie, D. (1984), p. 185 y ss.

54 Se evita utilizar el término *progreso* para no generar confusión con el uso que de este término hace la modernidad. El pensamiento griego concibe la idea de *progreso* de la *polis* de manera teleológica, como su natural desenvolvimiento hacia la perfección que le es propia.



lugar al santuario de las Gracias, para que haya retribución, porque esto es propio de la gratitud: devolver un servicio al que nos ha favorecido, y, a su vez, tomar la iniciativa para favorecerle”<sup>55</sup>. Sin embargo, el propósito principal del capítulo no es resaltar el aspecto comunitario del intercambio sino analizar cómo es posible concebir una relación de equidad cuando las cosas en sí mismas son por naturaleza inconmensurables<sup>56</sup>.

En efecto, el problema de la conmensurabilidad es la piedra fundamental de su sistema. Aristóteles realiza una diferenciación entre lo que llamaríamos “valor económico” en “valor de uso” y “valor de cambio”, que muchos consideran el inicio del pensamiento económico<sup>57</sup>. El valor de cambio aparece tanto en la *Política* como en la *Ética*, y nuestro autor se refiere a él de la siguiente manera: “cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto, pero no de la misma manera; uno es el propio del objeto, y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio. Y ambos son utilidades del zapato. De hecho, el que cambia un zapato al que lo necesita por dinero o por alimento utiliza el zapato en cuanto zapato, pero no según su propio uso, pues no se ha hecho para el cambio”<sup>58</sup>.

El valor de uso es consecuencia de las propiedades naturales de las cosas producidas. Sin embargo, además de ser usadas las cosas pueden ser intercambiadas, adquiriendo así valor de cambio. La naturaleza de

55 EN 1133a, p. 248-249.

56 Meikle, S. (1995), p. 154. Lo que queremos decir es que nos enfrentamos a una teoría metafísica de la medida.

57 Aristóteles se servirá de esta distinción para definir riqueza e intercambio, pero le presentará dificultades en el momento de intentar aplicarla a la moneda, deduciendo que sólo tiene valor de cambio.

58 Pol. 1257a, p. 68.



un bien reside en sus propiedades naturales, aquéllas por las cuales es útil y tiene valor de uso; sin embargo, “la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma”<sup>59</sup>. La intención humana respecto a la cosa es lo que imprime la finalidad al intercambio. Por su parte, el valor de cambio no es una propiedad natural. Esta distinción metafísica será clave en el análisis de la riqueza, el intercambio y la moneda en la *Política*<sup>60</sup>.

El intercambio plantea el problema de cómo determinar qué cantidad de un bien cambiar por otro según justicia. En otras palabras, encontrar alguna manera de compararlas que no sean las mismas cosas en juego. Eso es lo que Aristóteles intenta resolver en *Ética* V.5. La conmensurabilidad (*summetria*) es el principal problema económico en Aristóteles: “El arquitecto debe recibir del zapatero lo que éste hace y compartir con él su propia obra; si, pues, existe en primer lugar la igualdad proporcional, y después se produce la reciprocidad, se tendrá el resultado dicho”<sup>61</sup>. Es decir, la “reciprocidad según proporción” se logra mediante la “igualdad proporcional”, es decir, las proporciones de casas y calzados que hacen justo el intercambio. Sin embargo, lógicamente es anterior a la cuestión de que debo poder comparar los bienes de alguna manera para poder determinar esa proporción, y ésta es la cuestión que plantea la conmensurabilidad.

59 EN 1139b, p. 269.

60 Marx, Ricardo y Smith reconocían esta imposibilidad de explicar el valor de cambio en términos de valor de uso, en términos marxistas, que una “economía de mercado” (*tauschwertwirtschaft*) es también una “economía de uso” (*gebrauchswertwirtschaft*). Sin embargo, pensadores neoclásicos como Jevons, Gossen, Walras y Menger, encuentran en el concepto de utilidad una conexión conceptual entre ambos, quizás por la influencia de Hume, quien rechaza la noción de sustancia. Véase Schumpeter, J. (1954), p. 911.

61 EN 1133a, p. 249.



Aristóteles sabía que la solidez de su teoría del intercambio justo dependía en buena medida de la manera en que resolviera este problema. “No habría asociación, si no hubiese cambio, ni cambio, si no hubiera igualdad, ni igualdad, si no hubiera conmensurabilidad”<sup>62</sup>. Las cosas pueden ser conmensurables en función de alguna propiedad en común, pero para que pueda hablarse de igualdad o desigualdad, esa propiedad debe ser medible. Cualitativamente no puede hablarse de igualdad, sino de semejanza. Como en el intercambio se igualan las cosas, el problema está en descubrir la propiedad común según la cual esas mismas cosas “son cantidades de”. Para Aristóteles, sólo una sustancia puede tener una naturaleza, y claro está, el valor de cambio no la tiene; pero sí cuenta con esa cualidad que está buscando, según la cual la cosa se vuelve homogénea. “Una cualidad es accidentalmente cantidad (...) las cualidades admiten un más o un menos, pero esto se da entre cualidades homogéneas”<sup>63</sup>.

Este razonamiento es el que sigue Marx en el análisis que realiza al comienzo de su *Capital*, y concluye que el valor de cambio es lo que hace conmensurables a las cosas, ya que, desde el punto de vista del valor de uso, las cosas son inconmensurables por cuanto dicho valor deviene de la misma naturaleza de las cosas<sup>64</sup>. Lo cierto es que, aunque ambos residan en la misma cosa, metafísicamente, valor de uso y valor de cambio entran en categorías lógicas diferentes. Según el valor de uso las cosas son heterogéneas y diferenciadas, mientras que, en tanto valor de cambio, las cosas son indiferenciadas y homogéneas; en definitiva, pue-

62 EN 1133b, p. 251.

63 Crespo, R. (2006), p. 36. Según Crespo y Saporiti, la conmensurabilidad (cuantitativa) posibilita la maximización, mientras que la comparación (cualitativa) posibilita la optimización.

64 Marx, K. [1867 (1988)], *El Capital* I, pp. 11 y 12.



den ser susceptibles de cuantificación, y por lo tanto conmensurables, aunque para ello, debe aceptarse que la diferencia es sólo cuantitativa.

Aristóteles se percató de que los productos, por un lado, son cualitativamente diferentes e inconmensurables, pero por el otro, son cualitativamente lo mismo y conmensurables. Sin embargo, encuentra dificultades para explicarlo, y concluye finalmente que dicha explicación es epistemológicamente imposible. No obstante, y como es característico de su método, explicita los caminos por los que avanza su pensamiento, lo cual es de gran valor para comprender su posición.

La primera idea a la que recurre es la moneda: el intercambio requiere que las cosas sean expresadas en términos de moneda, ya que “en efecto, con la moneda, todo se mide”<sup>65</sup>. Llega a decir que “la moneda, como una medida, iguala las cosas haciéndolas conmensurables”<sup>66</sup>.

Sin embargo, esta primera intuición no es correcta, porque la medida en sí misma no resuelve la conmensurabilidad sino que la presupone, y lo hace en la dimensión justa en que el intercambio tiene lugar. Las cosas deben ser conmensurables respecto a alguna propiedad común, o no habría nada que la medida pudiera medir. Como señala Meikle “no hay diferencia lógica entre 5 *camas*=1*casa* y 5 *camas*=*x cantidad de plata*. La segunda ecuación es tan problemática como la primera, y en el mismo sentido”<sup>67</sup>. Además, Aristóteles reconoce que existía el intercambio antes de que existiese la moneda<sup>68</sup>.

65 EN 1133b, p. 251.

66 EN 1133b, p. 251.

67 Meikle, S. (1995), p. 22. A pie de página Meikle sostiene que Barker, uno de los primeros en hablar sobre el problema de la conmensurabilidad, no llega a ver esta distinción.

68 EN 1133b, p. 251. “Es evidente que el cambio se haría de este modo antes de existir la moneda”.



La segunda idea es claramente una solución alternativa, y se trata de la necesidad (*chreia*)<sup>69</sup>. “Es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse suficientemente con la necesidad”<sup>70</sup>. Sin embargo, la necesidad es una condición para el intercambio, no una propiedad de las cosas. “En realidad, esta cosa es la necesidad que todo lo mantiene unido; porque si los hombres no necesitaran nada o no lo necesitaran por igual, no habría cambio o no tal cambio”<sup>71</sup>. Ésta podría ser una opción de mayor calado que la anterior, sin embargo, carece de unidad de medida, y por lo tanto no puede servir como tal.

No es sino al final del razonamiento cuando Aristóteles conecta explícitamente necesidad con conmensurabilidad, pero de aquí se deduce que lo considera como una opción. En el caso de la moneda, expresamente dice que crea conmensurabilidad; pero habla de necesidad al responder a las preguntas por “aquello” según lo cual las cosas son medidas, y aquello que mantiene todo unido. Evidentemente el concepto de necesidad es más fuerte que el de moneda para explicar el intercambio como “lo que mantiene unida a la comunidad”, y por lo tanto, la conmensurabilidad; pero es más débil como medida, ya que carece de unidad (de medida)<sup>72</sup>.

Aristóteles intenta entonces una tercera idea, combinando las fortalezas de las dos anteriores. Propone que la moneda debería ser una representación convencional de la necesidad, de manera tal que la

69 La palabra *chreia* suele ser traducida por demanda, lo que llevó a muchos a afirmar que la teoría subjetiva de la utilidad, o teoría neoclásica del valor, podría atribuirse a Aristóteles. Véase Blaug, M. (1991).

70 EN 1133b, p. 251.

71 EN 1133b, p. 250.

72 Meikle, S. (1995), p. 34.





necesidad sea la base de la conmensurabilidad y la moneda, su medida. “Es menester, por tanto, que todo se mida por una sola cosa, como se dijo antes. En realidad, esta cosa es la necesidad que todo lo mantiene unido (...). Pero la moneda (*nomisma*) ha venido a ser como una especie de sustituto de la necesidad en virtud de la convención, y por eso se llama así, porque no es por naturaleza sino por ley (*nômos*)”<sup>73</sup>.

Finalmente, reconoce su frustración en la búsqueda de una explicación al problema de la conmensurabilidad al afirmar: “En realidad, es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse suficientemente con la necesidad”<sup>74</sup>. Desde un punto de vista estricto, reconoce que la necesidad no resuelve el problema de la conmensurabilidad, aunque sí parece aceptarlo desde el punto de vista práctico, y a eso parece referirse con el uso del término “suficientemente”<sup>75</sup>.

De esta manera, Aristóteles intentó ofrecer una solución lo suficientemente aceptable a un problema que, de suyo, no la tiene, probablemente porque lo consideraba secundario respecto a su principal preocupación: la unidad de la *polis*<sup>76</sup>. Finalmente, Aristóteles abandona la posibilidad de dar una explicación metafísica acabada del valor de cambio, y a esto se refiere Marx cuando afirma que Aristóteles formuló el problema del valor económico –centro de la teoría económica– pero no lo resolvió<sup>77</sup>.

73 EN 1133b, p. 250.

74 EN 1133b, p. 251.

75 Rackham utiliza la expresión “for practical purposes” para referirse a “sufficiently” (*huykânos*). Véase Rackham, H. (1926), p. 287.

76 En este punto me aparto de Meikle, cuyo análisis enfatiza la conmensurabilidad como problema intrínseco. Véase Meikle, S. (1995), pp. 37-38.

77 Meikle, S. (1995), pp. 26-27. Según Crespo, eso no significa que no sepa como resolverlo. Crespo, R. (1997), p. 101.



### 1.3. La naturaleza y los fines del intercambio

En *Política I*, Aristóteles analiza la génesis del intercambio y distingue diferentes formas: el trueque, o intercambio sin intermediación de moneda; el uso de la moneda como medio para adquirir algo que se necesita; la compra y venta con el fin de ganar dinero y el préstamo de dinero a interés, lo que se conoce como usura<sup>78</sup>. Aristóteles examina la evolución de las relaciones de intercambio a través del tiempo a la vez que indaga en la naturaleza del valor de cambio y sus efectos en el comportamiento humano. En relación a los respectivos fines (*telos*) de estas formas de intercambio, concluye que son de dos tipos diferentes: uno, natural a la vida buena del hombre en la comunidad, y el otro, contrario.

La clave para entender la diferencia está en relación a la moneda y a la distinción entre los bienes presentada en la *Ética*. La crematística natural persigue cosas útiles, por el valor de uso que es propio de ellas; en cambio, la crematística no natural –que incluye el comercio (*kapêlikê*)– se guía por el valor de cambio, que en última instancia es lo mismo que el deseo de la moneda. El valor de cambio cuantifica las cosas, les otorga una categoría lógica diferente a la que les es propia por naturaleza (valor de uso). Esta distinción lógica, que pone de manifiesto los dos grandes fines que se derivan según prime un tipo de valor u otro, es suficiente para analizar el intercambio. Cuando prima el valor de uso, el fin es limitado, porque llega un momento en que “el almacenamiento

78 En la actualidad, la usura se utiliza para referirse al préstamo de dinero a tasas de interés abusivas; Aristóteles no admite diferencias de grado, todo interés es usura porque su fin es el “deseo en abstracto”, una falta contra la justicia que no admite punto medio. Asimismo, el préstamo de dinero no interesa especialmente a Aristóteles sino las relaciones entre los hombres.



de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o una casa”<sup>79</sup>, es suficiente para la vida buena. “Y parece que la verdadera riqueza proviene de estos, pues la provisión de esa clase de bienes para vivir bien no es ilimitada”<sup>80</sup>.

En cambio, la mala crematística “parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento básico y el término del cambio. Esta riqueza sí que no tiene límite, la derivada de esta crematística”<sup>81</sup>. Cuando lo que predomina es el valor de cambio, entonces la búsqueda de lucro no tiene fin, como muestra Aristóteles en el siguiente poema que recoge de Solón: “Ningún límite de riqueza está fijado a los hombres”<sup>82</sup>. La mala crematística se diferencia de la crematística como arte adquisitivo de “lo suficiente”, principalmente en sus fines, ya que “uno (el fin) es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica”<sup>83</sup>, y lo denomina “no natural” porque “ningún instrumento de arte alguna es ilimitado ni en cantidad ni en magnitud”<sup>84</sup>.

Si bien Aristóteles no profundiza en este aspecto, es pertinente la observación que hace Meikle, en coherencia con el desarrollo del Estagirita en la *Ética* sobre el valor de cambio, de que “el pensamiento subyacente en este punto es que, como es una cantidad, el valor de cambio (y su forma corpórea de moneda) no tiene límite inherente”<sup>85</sup>. Y añade que esto sería así en el caso en que la moneda fuera un fin en sí

79 Pol. 1256b, p. 67.

80 Pol. 1256b, p. 67.

81 Pol. 1257b, p. 71. Aunque no lo explicita, Aristóteles claramente se refiere a la crematística mala.

82 Pol. 1256b, p. 67.

83 Pol. 1256b, p. 68.

84 Pol. 1256b, p. 68.

85 Meikle, S. (1995), p. 50.



misma, como es el caso de la mala crematística, ya que cuando es usada como medio encuentra el límite en el fin al que se ordena. Así como en la *Ética* la distinción entre valor de uso y valor de cambio es clave para entender el problema de la conmensurabilidad, en la *Política* lo es la distinción entre los dos tipos de crematística, que en el fondo remiten al mismo problema: el de los fines<sup>86</sup>.

El intercambio tiene “su origen, en un principio, en un hecho natural: en que los hombres tienen unos más y otros menos de lo necesario”<sup>87</sup>. “En la primera comunidad (es decir, en la casa), es evidente que no tiene ninguna función, pero sí cuando la comunidad es ya mayor. Pues los unos tenían en común todas las cosas, pero los otros, al estar separados, tenían muchas pero diferentes, de las cuales es necesario que hagan cambios según sus necesidades (...) al trueque. Cambian unos productos útiles por otros, pero nada más”<sup>88</sup>. De esta manera presenta Aristóteles la necesidad del intercambio y la primera forma que adquiere: el trueque, es decir, el intercambio de bienes sin intermediación de moneda, representado por C-C’ (*commodities*)<sup>89</sup>. Agrega inmediatamente que “este tipo de cambio ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de la crematística”<sup>90</sup>, pues era para completar la autosuficiencia natural. Sin embargo, de éste surgió lógicamente el otro”<sup>91</sup>.

86 Según Finley: “Polanyi (...) estaba en lo cierto al insistir que una falla al distinguir entre los dos significados de *chrêmatistikê* es fatal para un entendimiento de esta sección de la *Política*”. Véase Finley, M. (1970), p. 47.

87 Pol. 1257a, p. 68.

88 Pol. 1257a, p. 69.

89 Fue Marx quien utilizó las letras C y M (*commodities* y *money*) para representar los circuitos que describe Aristóteles para las diferentes formas de intercambio. Véase *Capital*, I, 3 y II, 4.

90 Aunque no lo dice explícitamente en el texto, Aristóteles claramente se refiere a la mala crematística, en el sentido de “*making money*”.

91 Pol. 1257a, p. 69.



Este otro tipo del que habla es una evolución del primero, como consecuencia de la mediación de la moneda. “Al hacerse más grande la ayuda exterior para importar lo que hacía falta y exportar lo que abundaba, se introdujo por necesidad el empleo de la moneda”<sup>92</sup>. Un bien es vendido (C-M) y con ese dinero otro es comprado (M-C’). Esta forma se representa C-M-C’, y mientras se venda para comprar, la moneda es un medio para la obtención del bien que se quiere consumir<sup>93</sup>.

Ahora bien, la crematística “tiene dos formas: una, la del comercio de compra y venta, y otra, la de la administración doméstica. Ésta es necesaria y alabada, la otra, la del cambio, justamente censurada (pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros)”<sup>94</sup>. Aristóteles es indulgente con la forma C-M-C’<sup>95</sup> porque su fin es el consumo, en cambio, cuando se compra (M-C) para vender a una cantidad mayor (C-M’), es decir cuando se genera el circuito M-C-M’, entonces se persigue la moneda por sí misma, y la ganancia de alguien representa la pérdida de otro, lo cual constituye un atentado contra la justicia.

El problema es que en la realidad, ambos tipos (C-M-C’ y M-C-M’) se solapan, porque “sus empleos, siendo con el mismo medio se entrecruzan, pues ambas utilizan la propiedad; pero no de la misma manera, sino que ésta [crematística natural] atiende a otro fin, y el de aquella

92 Pol. 1257a, p. 69.

93 Según Roll, con la introducción de la moneda Aristóteles es el primero en hablar de su función como depósito de valor. Véase Roll, E. (1950), p. 37.

94 Pol. 1258b, p. 72.

95 La distinción que Aristóteles hace entre valor de cambio y valor de uso puede generar una ambivalencia en este punto, ya que el valor de cambio de un bien no es su uso “propio y peculiar”. No obstante, Aristóteles no llega a usar el término “no natural” (*unnatural, para phusin*) y que el uso de una cosa no sea “propio y peculiar” no significa que sea malo.



[crematística no natural] es el incremento”<sup>96</sup>. Aunque “parecen ser dos maneras diferentes de hacer lo mismo, son en realidad similares maneras de hacer cosas diferentes”<sup>97</sup>. En C-M-C’ predomina el valor de uso y la satisfacción de necesidades, mientras que en M-C-M’ el fin es la ganancia, y por lo tanto, prima el valor de cambio. Para ilustrar esta idea, Aristóteles utiliza el ejemplo del “cuchillo de Delfos”<sup>98</sup>, una herramienta burda que tenía diferentes usos aunque ninguno preponderante, pero que era barata. En su diseño, en lugar del uso predominó la posibilidad del intercambio, y por ello se podían hacer muchas cosas con él, pero en realidad no era bueno para nada.

La diferencia entre C y C’ en el primer caso es cualitativa (son incommensurables), se refieren a cosas de usos diferentes. En cambio la diferencia entre M y M’ es cuantitativa, M’ tiene que ser necesariamente una cantidad mayor, dado que es la única diferencia que puede existir entre dos sumas de dinero, puesto que la moneda es commensurable. Ahora bien, si M puede convertirse en M’, nada impide que pueda llegar a M’’, y así sucesivamente sin reconocer límite alguno, “su fin es el tipo de riqueza indefinido y la adquisición de recursos”<sup>99</sup>.

La cuarta forma de intercambio es de dinero, sin que intermedie ningún bien, es decir M-M’, lo que se conoce como usura. “Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó (...) el interés es dinero de dinero; de modo que de todos los negocios éste es el más antinatural”<sup>100</sup>. Ross afirma esta posición al decir que efectiva-

96 Pol. 1257b, p. 72

97 Meikle, S. (1995), p. 88.

98 Véase Pol. 1252b, p. 47.

99 Pol. 1257b, p. 71.

100 Pol. 1258b, p. 74.



mente “la moneda produce interés, pero no fue para ello que fue inventada –fue inventada para ser usada en el intercambio–. El rendimiento del interés es un subproducto no previsto”<sup>101</sup>. Para los atenienses el préstamo de dinero era una señal de amistad, y tenía su fin en la estabilidad de la *polis*<sup>102</sup>. Lo que podría llamarse “crédito profesional” era poco común, y no para ciudadanos sino para visitantes, metecos, ex-esclavos o personas no confiables. Quienes cumplían la función de “banqueros” se dedicaban al cambio de moneda más que al crédito.

Los que se dedicaban al comercio no eran bien vistos en el mundo antiguo, y por eso se ha interpretado la posición de Aristóteles como una expresión del pensamiento aristocrático de su época<sup>103</sup>. Esta condena es radical en Platón, que ve a los comerciantes como personas ruines que atentaban contra su ciudad ideal<sup>104</sup>. Sin embargo, Meikle advierte que la crítica de Aristóteles al comercio (*kapêlikê*) va más allá del prejuicio y la tradición: es consecuencia de su metafísica, su ética y su teoría de la acción<sup>105</sup>.

Aristóteles no reprueba el comercio (ni al comerciante) en sí mismo, sino en función de los fines que persigue<sup>106</sup>. Buscar la riqueza en tanto

101 Ross's contribution to Cannan's symposium "Barren Metal". Citado en Meikle, S. (1995), p. 99.

102 Véase Millet, P. (1991) y Meikle, S. (1995), pp. 65 y 66.

103 Véase por ejemplo Mulgan, R. (1977), p. 49.

104 Véase Platón (1928), 705a, 846d-847b, 915d-920d; Platón (1997), p. 342.

105 Meikle, S. (1995), p. 69.

106 Ross y Barker defienden al comercio destacando el servicio social que genera como parte del “proceso productivo”, y matizando el lucro como una consecuencia de ese servicio. Sin embargo, no llegan a ver con claridad que la crítica de Aristóteles no es hacia el comercio en sí mismo, sino hacia el fin que persigue. Véase Ross, W. (1949), p. 243 y Barker, E. [1906 (1959)], p. 383.



valor de cambio –es decir, la moneda en sí misma– suele ser común en el comercio, pero es dable también en otras actividades, incluso en la filosofía, como es el caso de los sofistas<sup>107</sup>. Así, cualquier actividad o profesión puede ser desvirtuada, al perseguir el fin que no le es propio, convirtiéndose en una actividad diferente. “Lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza; ni tampoco es lo propio del arte militar ni de la medicina, sino la victoria y la salud, respectivamente. Sin embargo, algunos convierten todas las facultades en crematísticas, como si ese fuera su fin, y fuera necesario que todo respondiera a ese fin”<sup>108</sup>. De esta manera transforman sus actividades en medios para la obtención de dinero, resaltando su valor de cambio y por lo tanto su aspecto cuantitativo, que de suyo tiende a crecer, aunque por ello se comprometa muchas veces el verdadero objeto de las actividades en cuestión.

#### 1.4. La intermediación de la moneda

Como en la obra de Aristóteles pueden encontrarse tres de los cuatro fines que tradicionalmente suelen atribuirse a la moneda<sup>109</sup>, hay quienes afirman que Aristóteles ha sentado las bases del tratamiento analítico del dinero<sup>110</sup>. Sin embargo, Aristóteles es inconsistente en su tratamiento de la moneda, porque no puede mantener la dualidad que había aplicado a sus reflexiones sobre el intercambio o la riqueza; dualidad que encontraba su fundamento en el uso que se haga de las cosas

107 “Lo que dice de la *chrêmatistikê* en la *Política*, lo dice de la *sofística* en la *Metafísica*”. Meikle, S. (1995), p. 70.

108 Pol. 1258a, p. 73.

109 Véase nota 3.

110 Schumpeter, J. (1954), pp. 62-64 y Moreau, J. (1969).





(propio o no peculiar). Respecto de la moneda, realiza una conclusión más arbitraria que rigurosa, al decir que corresponde a su naturaleza tener únicamente valor de cambio. A esta conclusión se arriba con el análisis de los circuitos M-C-M' y M-M': quienes acuden al comercio con el fin de enriquecerse, hacen de la moneda un fin en sí mismo, y de la actividad que realizan un medio al servicio de ese fin.

Aristóteles no puede sostener esta distinción sin hablar de los fines humanos. Así, cuando critica el *Cuchillo de Delfos*, no es una disposición mezquina del herrero al producirlos o la mala calidad de los cuchillos lo que reprocha, sino que sean producidos sistemáticamente con el fin de obtener dinero a cambio. En la realidad se hace difícil diferenciar entre C-M-C' y M-C-M', ya que las actividades toman la forma de compra (M-C) y venta (C-M') y se integran en un circuito C-M-C-M-C-M-C... Desde fuera, no conociendo los fines de quienes intervienen en los intercambios, no puede dividirse fehacientemente en secuencias de C-M-C/C-M-C/C-M-C, dado que lo que así se observa bien podría tener la forma siguiente: C-M/M-C-M/M-C-M.

La decisión de Aristóteles de permitir C-M-C' y condenar M-C-M' parece débil cuando la distinción de fines se hace borrosa (por ejemplo, cómo conocer qué es lo que pretende el herrero con sus cuchillos). Meikle reconoce que C-M-C' puede que no sea tan inocente como parece, ya que su fin no es simplemente la coincidencia de necesidades, puesto que desde que media la moneda, se incluye la posibilidad de que prime el valor de cambio en el intercambio, comprometiéndose el valor de uso<sup>111</sup>. Sin embargo, Aristóteles tiene que aceptar esa posibilidad, porque de no hacerlo, habría demonizado la moneda, y sólo sería legítimo el uso de C-C', lo cual hubiera sido poco realista. "El camino que elige

111 Meikle, S. (1995), p. 92.



permite dar cabida a dos opiniones comúnmente afianzadas: la utilidad de la moneda para adquirir cosas, y la antipatía a los comerciantes y prestamistas”<sup>112</sup>.

Según Meikle, Aristóteles no considera que el comportamiento M-C-M’ se deba a faltas personales, a la *pleonexia*<sup>113</sup> de los individuos, sino más bien a efectos sistemáticos de la evolución de la moneda, ya que M-C-M’, a diferencia de C-M-C’, no encuentra límite en el “arte de hacer dinero”. Concluye el autor que afirmar lo contrario sería dotar a la moneda de una neutralidad moral de la que en realidad carece<sup>114</sup>. Lo que está presente en el fondo es el problema de la conmensurabilidad: C se diferencia de C’ cualitativamente, en tanto que M sólo puede hacerlo de M’ cuantitativamente.

La inconsistencia de la que hablábamos se hace explícita cuando dice que la moneda se hizo para el intercambio<sup>115</sup>, lo que normalmente fue interpretado como que su naturaleza era ser un instrumento que facilita la coincidencia de necesidades. Sin embargo, su teoría también podría atribuir a la moneda la posibilidad de que sea un fin en sí misma. Está claro que la moneda es la medida universal de la riqueza, ya que “con la moneda todo se mide”<sup>116</sup>. No obstante, lo que en un principio fue un medio para la satisfacción de fines humanos se convirtió en un fin en sí mismo, por lo que Meikle afirma que debería esperarse que Aristóteles concluyera que aquello en lo que la moneda finalmente se convierte es su *telos* o naturaleza, ya que “lo que cada cosa es, una vez

112 Meikle, S. (1995), p. 95.

113 *Pleonexia* es el deseo de querer tener cada vez más, el apetito insaciable de cosas de carácter material.

114 Véase Meikle, S. (1995), p. 101.

115 Véase Pol. 1258b, p. 74.

116 EN 1133b, p. 251.



cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa”<sup>117</sup>. Pero Aristóteles sigue otro camino, insiste en que la verdadera naturaleza de la moneda es ser un medio.

De no haberlo hecho, habría llegado a la conclusión de que está en la naturaleza de la moneda convertirse en fin, aceptando así las formas M-C-M' y M-M'. En este caso, la moneda tendría dos naturalezas: una como medio y otra como fin, lo cual quizás no habría llamado la atención, ya que en la consideración de otros aspectos económicos, como vimos, realiza esta diferenciación. Sin embargo, la distinción que encontramos por ejemplo en el tratamiento de la riqueza o la crematística es una consecuencia de su metafísica: existe una diferencia de categoría entre lo cualitativo del valor de cambio y lo cuantitativo del valor de uso. Esto no es posible en el caso de la moneda: hacer una distinción entre su “valor de uso” y “valor de cambio” no tiene sentido, porque “la moneda es valor de cambio”<sup>118</sup>.

El valor de uso es inherente a la cosa misma, pero su valor de cambio es representado por la moneda, de manera artificial y convencional. “La moneda ha venido a ser como una especie de sustituto de la necesidad en virtud de una convención, y por eso se llama así, porque no es por naturaleza sino por ley”<sup>119</sup>, y está en nuestras manos cambiarla o inutilizarla”<sup>120</sup>. “El nombre mismo que la designa (*nomisma*) indica que no recibe su valor de la naturaleza, sino de la opinión común, de la ley

117 Pol. 1252b, p. 49.

118 Meikle, S. (1995), p. 97.

119 Hay quienes, como Stewart, sostienen que el uso de la moneda es natural, no convencional. El término *nomos* es vago e impreciso, y sólo a partir del siglo V se acepta como ley. Véase Murphy, J. B. (1993), pp. 136-140.

120 EN 1132a, p. 250.



(*nomô*)”<sup>121</sup>. Queda así vedada la posibilidad de que la moneda pueda tener valor de uso, a la vez que se ratifica con firmeza su naturaleza medial.

Pero en realidad, esto es más una deliberación que una conclusión, ya que la posibilidad de que sea un fin sería consecuente con su análisis de la evolución del intercambio, donde los dos aspectos de la moneda están integrados. Esta decisión de identificar la naturaleza de la moneda con su origen en lugar de su *telos*, que parece arbitraria, se comprende a la luz de sus consecuencias éticas y políticas: la moneda no puede ser erradicada, y por lo tanto se deben minimizar sus efectos negativos. La cuestión es compleja, y la dualidad que se le presenta a Aristóteles estará latente en el pensamiento económico moderno<sup>122</sup>.

Lo que queda claro es que “Aristóteles está preocupado no sólo porque el valor de cambio comprometa la mera actividad de *chrêmatistikê*, sino por su invasión en la vida ética y política. La persecución de moneda tiene una capacidad de atraer a sí misma a otras actividades, de infiltrar su objetivo en ellas, y de subordinar sus fines al suyo propio”<sup>123</sup>.

Los economistas neoclásicos intentaron una solución, por medio de una conexión conceptual entre ambos –valor de uso y de cambio– en la

121 Moreau, J. (1969), p. 362.

122 Smith concuerda con Aristóteles en que el valor de uso (consumo) es el único fin del proceso productivo, aunque en su sistema, la búsqueda individual de ganancia (valor de cambio) contribuye positivamente a la sociedad para que cumpla sus fines de consumo. Para Marx la economía de mercado hace del valor de cambio y la moneda un fin en sí mismo, inhibiendo así la verdadera riqueza, por lo que agudiza la dualidad. Keynes subraya el aspecto subjetivo, el uso que las personas hacen de la moneda, llevando el planteamiento a un tema de moral personal, concluyendo que es posible mantener el control moral de M-C-M', algo así como un fin dentro de un medio. Véase Meikle, S. (1995), pp. 103 y 104.

123 Meikle, S. (1995), p. 74.



noción de utilidad. Si la utilidad es el único fin al que se dirigen las acciones, más que las acciones en sí mismas importan sus resultados, y la pregunta sobre la moneda como medio o fin no puede formularse claramente<sup>124</sup>. Lo cierto es que, para Aristóteles, dicha conexión, planteada en esos términos, no es posible, ya que “valor de uso y valor de cambio caen en categorías diferentes de calidad y cantidad, y perseguirlos como fines requiere diferentes cursos de acción en cada caso”<sup>125</sup>.

### 1.5. Moneda y comunidad

Según Langholm, “parte de la confusión sobre la teoría aristotélica del dinero se debe sin duda a la falla en distinguir entre una teoría *metafísica* de la medida y una teoría *moral* de la acumulación de riqueza desde una teoría *económica* del intercambio”<sup>126</sup>. Como hemos visto, Aristóteles otorga una importancia crucial a la justicia en el intercambio. La justicia proporcional –propia del intercambio– no se corresponde exactamente ni con la justicia distributiva ni con la correctiva, aunque está relacionada con ambas. La justicia distributiva se refiere a la distribución de los honores y bienes públicos, de manera tal que necesariamente debe distinguir entre la valía (*worth*, dignidad) de las personas. La justicia correctiva, en cambio, se aplica a relaciones y bienes privados, y su objeto es rectificar cuando, como resultado de un asunto privado, se produce un desequilibrio, es decir, cuando alguien obtiene una ganan-

124 En el fondo, el utilitarismo insiste en la cuantificación en moneda porque sostiene que no hay valores últimos inconmensurables. Williams, B. (1972), pp. 96-112.

125 Meikle, S. (1995), p. 109. Con estos términos se refiere específicamente a este aspecto de la doble valoración de las cosas, no a la subordinación que mostrábamos al principio.

126 Langholm, O. (1983), p. 39.



cia a costa de una pérdida para otro. Aquí las personas son tratadas como iguales.

Para el modo de pensar moderno los comerciantes son iguales para el mercado, sin embargo, Aristóteles resalta que “en las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en la igualdad”<sup>127</sup>. La interpretación del apartado en el que Aristóteles se refiere a este tema, en especial del enigmático pasaje “el arquitecto (*oikodomo*)”<sup>128</sup> es al zapatero...<sup>129</sup>, ha sido origen de numerosos intentos por construir una teoría matemática del intercambio justo. Sin embargo, se ha puesto demasiada atención en la fórmula<sup>130</sup> y en sus posibles implicaciones matemáticas.

Según Aristóteles, “lo que produce la retribución proporcionada es la unión de dos términos diametralmente opuestos. Sea A un arquitecto, B un zapatero<sup>131</sup>, C una casa y D un par de sandalias. El arquitecto debe recibir del zapatero lo que éste hace y compartir con él su propia obra; si, pues, existe en primer lugar la igualdad proporcional, y después, se produce la reciprocidad, se tendrá el resultado dicho”<sup>132</sup>. Dadas estas premisas, la proporción correcta sería  $A:B=C:D$ , pero en el caso del intercambio en realidad es  $A:B=D:C$ , de manera tal que cada uno recibe

127 EN 1132b, p. 248.

128 Aunque Aristóteles se refiere al constructor de una casa (*builder*), la traducción habitual es arquitecto (*architect*).

129 EN 1133a, p. 249.

130 Véase Soudek, J. (1952).

131 La traducción no es adecuada, en inglés se utiliza “*as builder to shoemaker*”, algo así como “*sea el arquitecto al zapatero*”, que resalta la relación explícita entre ambos.

132 EN 1133a, p. 249.



el producto del otro. Existe en este punto un gran desconcierto entre los comentadores, quienes coinciden en que es uno de los desarrollos más oscuros del Estagirita. Finley confiesa: “no entiendo qué pueden significar las ratios entre los productores, pero no descarto que ‘como un arquitecto es a un zapatero’ sea algo que deba tomarse literalmente”<sup>133</sup>.

La relación entre el arquitecto y el zapatero se realiza para medir alguna propiedad en la cual ambos se diferencian. Según Meikle, esto no es fruto de una comparación cualitativa, como podría ser la valía de cada productor, el valor social de su profesión o la calidad del trabajo<sup>134</sup>, sino que tiene que ser cuantitativo y lo suficientemente preciso como para determinar cuántos zapatos cabe intercambiar por una casa<sup>135</sup>. Algunos intérpretes modernos, como Schumpeter<sup>136</sup>, sostienen que la ratio se refiere al tiempo de trabajo (*labour time*), aunque esta idea no parece propia del pensamiento antiguo, mucho menos de Aristóteles, que en el momento de buscar una propiedad común a los bienes de intercambio para hacerlos conmensurables, propone, como veremos, el dinero y la necesidad, pero no la labor.

Para Meikle, lo que origina el desconcierto es el supuesto de desigualdad entre el arquitecto y el zapatero, supuesto que considera inve-

<sup>133</sup> Finley, M. (1970), p. 13.

<sup>134</sup> Según Williams, es la valía del productor (*worth*); para Grant es la calidad del trabajo; Rackham sostiene que cada productor tiene un valor social que merece una recompensa diferente; Burnet lo atribuye al tipo de amistad; Meek al *status* y habilidad (*skill*), mientras que Soudek y Spengler sólo a la habilidad. Véase: Meikle, S. (1995), p.133.

<sup>135</sup> Meikle, S. (1995), p. 133.

<sup>136</sup> Schumpeter, J. (1954), p. 60. Comparten esta posición Ritchie, Ross, Hardie y Gordon. Véase Meikle, S. (1995), p. 133.



rosímil. Para él, no hay suficientes indicios para considerar en el análisis a los productores<sup>137</sup>, ya que aunque supusiéramos que el arquitecto es “dos veces más valioso” que el zapatero –en el caso de que fuera posible afirmar tal cosa– aún no sabríamos cuál es la cantidad de zapatos que debe intercambiarse por una casa (ya que claramente no es dos pares)<sup>138</sup>. Por tanto, el arquitecto y el zapatero deben ser tratados como iguales para que pueda darse el intercambio ( $\text{ratio}=1$ ), de manera tal que  $x\text{D:C}=1$ , es decir, que cuando se igualan los productores, el problema se reduce a determinar una cantidad  $x$  de un bien a intercambiar por otro, lo cual, por otra parte, no es nada simple<sup>139</sup>. Así, no habría en este pasaje un recurso a la matemática compleja para explicar el intercambio, sino simplemente una relación meramente ilustrativa.

No obstante, si en última instancia sólo interesan los productos. ¿Por qué entonces introduce Aristóteles a los productores al hablar de justicia en este tipo de relaciones (*to dikaion*), al hacer referencia a las ratios? *To dikaion* implica cuatro términos: dos personas y dos bienes. Lo justo consiste en la proporción (*analogia*) correcta entre estos cuatro, que es la “igualdad de ratios” (entre las personas A:B y entre las cosas C:D). Como vimos, Aristóteles diferencia en el tratamiento de las personas según se trate de justicia correctiva o distributiva. En el primer

137 Desde esta perspectiva, las personas sólo intervienen en tanto artífices de dichos bienes. Los productores, necesariamente diferentes (“una asociación por cambio no tiene lugar entre dos médicos, sino entre un médico y un agricultor, y en general, entre personas diferentes y no iguales”, EN 1133a, p. 249), a través de la igualdad proporcional entre sus productos se hacen iguales.

138 Meikle, S. (1995), p. 137.

139 Esta presentación de la cuestión resalta lo que Santo Tomás destaca en sus comentarios a la Ética de Aristóteles como el principal problema de esta sección: la conmensurabilidad. Véase Langholm, O. (1983).





caso, las personas se consideran iguales, mientras que en el segundo, por el contrario, se resalta la desigualdad. Sin embargo, pareciera que el punto no está tanto en destacar la igualdad o desigualdad entre los productores, sino en poner de manifiesto su presencia en la mediación referencial, ya que, si bien el intercambio los presupone como individuos, la relación proporcional los objetiva como comunidad.

Soudek confirma esta hipótesis al decir que “la distribución de riquezas e ingresos, compras y ventas, préstamos y cobros, o intercambio en el mercado son relaciones humanas que implican moneda o bienes económicos. Los bienes económicos no tienen *valor* en sí mismos; se vuelven valiosos para la gente si se ponen en uso bajo condiciones particulares (...) los bienes en sí mismos, sin relación con los hombres, no pueden ser comparados”<sup>140</sup>. La moneda es riqueza, pero hay un uso propio de las cosas, y el de la moneda no es el almacenarse sino el servir como un medio necesario de intercambio. Gracias al intercambio la *polis* conserva su unidad<sup>141</sup>, pero a su vez, actúa (la *polis*) como un punto de referencia para dicho intercambio, imprescindible dado que toda medida es referencial. Así, tal y como asevera Finley, “la *koinonia* [comunidad] es tan integral al análisis como el acto de intercambiar”<sup>142</sup>.

El análisis de la moneda en Aristóteles no es ajeno a su filosofía política. La *polis*, forma más alta de comunidad, se sirve del intercambio para alcanzar el bien común, siempre y cuando se respeten ciertos requisitos de racionalidad y moralidad. “Varias condiciones son requisito para que haya una genuina *koinonia*: (1) los miembros deben ser

140 Soudek, J. (1952), p. 47.

141 Aristóteles lo dice explícitamente: “y es por el intercambio por lo que se mantienen unidos”. Véase EN 1133a, p. 248.

142 Finley, M. (1970), p. 8.



hombres libres; (2) deben tener un propósito común, mayor o menor, temporal o de larga duración; (3) deben tener algo en común, compartir algo, como un lugar, bienes, culto, comidas, el deseo de una vida buena, cargas, sufrimientos; (4) debe haber *philia* (convencional pero inadecuadamente traducida como ‘amistad’), mutualidad en otras palabras, y *to dikaion*, que por simplicidad podemos reducir a ‘justicia’ en las relaciones mutuas”<sup>143</sup>.

Con su teoría del intercambio, Aristóteles cambia el enfoque de su maestro Platón, quien, en la *República*, buscando la máxima unidad posible de la *polis*, suprime la propiedad privada y la familia<sup>144</sup>. Para Aristóteles, no es necesario (ni conveniente) llegar a un comunismo para tener en común, pues gracias al intercambio la propiedad se hace común. Desde este punto de vista podemos decir que la moneda es endógena, y que es símbolo de unidad, una unidad buscada y sostenida libremente por los miembros de la comunidad, pero que respeta los límites entre lo privado y lo público.

Aristóteles se opone al criterio de unidad que proclama Platón para la *polis*, ya que “la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre, ya que podríamos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que aunque alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad”<sup>145</sup>. Aristóteles reconoce que la *polis* es “por naturaleza, una multiplicidad”<sup>146</sup>, y la unidad no es un criterio absoluto, sino que debe subordinarse a la vida

143 Finley, M. (1970), p. 8.

144 La *República* V 464 d.

145 Pol. 1261a, p. 89.

146 Pol. 1261a, p. 89.



buena. En tal sentido, “es mucho más ventajoso que la propiedad sea privada en su administración y común en su uso, por la virtud de la amistad”<sup>147</sup>.

Como señala Mansuy Huerta, Platón tiene en mente un todo integral, en donde las partes son idénticas en lo esencial; mientras que Aristóteles conceptualiza la ciudad como un todo potestativo, que es aquel cuyas partes difieren específicamente según su potestad propia, y no pueden ser sencillamente intercambiadas por otras. El concepto de bien común, por tanto, difiere en ambos autores: mientras que para Platón es el bien del todo, y sólo del todo, para Aristóteles es tanto el bien de todos como el bien de cada uno en particular<sup>148</sup>.

Berthoud parece referirse a esta idea cuando dice que para Platón la diferencia entre una familia y una ciudad no es más que de escala<sup>149</sup>. Esto atenta contra la familia y contra la ciudad, y deviene en tiranía, ya que el gobernante vendría a ser como un padre de familia, pero entre hombres libres<sup>150</sup>. Concibe la ciudad como una gran familia, donde se confunden los bienes domésticos y políticos; la política se reduce a economía doméstica (como administración del hogar) y la economía doméstica al arte de hacer dinero (a la crematística negativa). El tirano se convierte en una especie de comerciante con deseo infinito de dinero porque, para él, poder es riqueza y riqueza es poder.

147 Mansuy Huerta, D. (2008), p. 30. En Pol. 1329b se refiere a este tema.

148 Véase Mansuy Huerta, D. (2008), p. 28.

149 Véase Berthoud, A. (2002), pp. 73 y 74.

150 De los miembros de una familia (marido y mujer, padres e hijos, amo y esclavo) la relación entre esposos sería lo más parecido a la de hombres libres, pero aún así no es igual.



Lo que en última instancia pretende Aristóteles representar con la moneda es “la noción de política como reparto de poder entre ciudadanos según una ley pública y determinada, y, por último, la posición de la ley entre las reglas naturales de la economía y de la idea de bien”<sup>151</sup>. Así, el hombre, en tanto jefe de familia, está más allá de la producción gracias a la búsqueda de la vida buena, y en tanto ciudadano libre está definido por el intercambio y el reparto, que son los dos grandes modos de la acción común relativa a los bienes económicos y políticos<sup>152</sup>.

Finalmente, la moneda es un símbolo de la confianza que la comunidad deposita en sus ciudadanos, quienes, a través de sus decisiones libres irán configurando el bien común (el bien es una actividad). Sólo en ese sentido es neutral la moneda, porque, al resolverse continuamente entre la confianza y la violencia, actúa como un reflejo de los hombres, que se unen en función de sus necesidades, pero también, y especialmente, para procurarse la amistad, sin la cual no pueden alcanzar la felicidad.

151 Berthoud, A. (2002), p. 92.

152 Berthoud, A. (2002), p. 92.



## II. REFERENCIA INTERIOR-TEMPORAL

### 2.1. Economía y esclavitud

Según Berthoud, la teoría de la esclavitud constituye, junto a la crematística, el punto fuerte de la teoría económica desarrollada por Aristóteles en *Política I*<sup>153</sup>. Para satisfacer sus necesidades cotidianas, el hombre se une a otros. “En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación”<sup>154</sup>. Así, la primera unión tiene como fin la generación, la perduración de la especie; pero existe una segunda unión, que persigue la conservación<sup>155</sup>, y es la unión entre “el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad. En efecto, el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo”<sup>156</sup>.

153 Berthoud, A. (2002) p. 74. Las ideas de Rousseau y Kant al respecto, y las teorías modernas de derecho natural, según las cuales todos los hombres nacen y permanecen libres y en igualdad de derechos, están fundadas en otro concepto de naturaleza, por lo tanto, intentar conciliar ambas posturas es vano y llevaría a juicios de valor anacrónicos. Aristóteles realiza un análisis de tipo sociológico, mientras que el objeto de este apartado es realizar un análisis desde categorías más formales, que trascienda las circunstancias histórico-culturales. Sobre la esclavitud en Aristóteles puede verse: Marín Pedreño, H. (1993), cap. 2, pp. 110-223. Para un estudio más amplio sobre la instrumentación del hombre, véase Cruz Cruz, J. (2009), cap. 6, pp. 271-293.

154 Pol. 1252a, p. 46.

155 Véase Cruz Cruz, J. (1988), pp. 43-51.

156 Pol. 1252a, p. 47.



EL SENTIDO DE LA ACTIVIDAD ECONÓMICA  
EN ARISTÓTELES

Germán R. Scalzo

La naturaleza no sólo pretende la generación, sino que se conserven las cosas engendradas. La esclavitud es algo que sucede de manera natural. Algo puede ser natural (*physis*) por ser causalmente determinado por procesos naturales o por analogía formal con la naturaleza. Para Platón, la división del trabajo es natural entre los hombres en el primer sentido, porque es evidente que estos tienen diferentes aptitudes innatas. Según Aristóteles, la esclavitud es algo natural en ambos sentidos, es decir, tanto porque los esclavos tienen una capacidad mental inferior, como por realizar una analogía con la mente y el cuerpo<sup>157</sup>. “De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta”<sup>158</sup>.

Existe también una relación con la *polis*. En el primer sentido, un hombre está causalmente determinado a ser esclavo si su disposición biológica natural es servil; y la *polis* está causalmente determinada porque la gente tiene un instinto social (*hormê koinônia*) innato. En el otro caso, de manera análoga a la relación alma-cuerpo, la *polis* es autosuficiente como el organismo individual<sup>159</sup>.

“Lo mismo que cada rama determinada de las artes debe tener sus instrumentos apropiados, si se quiere cumplir el trabajo, también el jefe doméstico debe tener sus instrumentos. Se trata, por lo tanto, de que el jefe doméstico tenga a su disposición los instrumentos adecua-

157 “El ser vivo está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado”, Pol. 1254a p. 57.

158 Pol. 1260a, p. 82.

159 Véase Murphy, J.B. (1993), p. 124.



dos para que su gente viva bien”<sup>160</sup>. El esclavo es un instrumento del padre de familia, una propiedad animada cuyo interés es servir a su señor. “La parte no es sólo parte de otra cosa, sino que pertenece enteramente a ella, y lo mismo la posesión. Por eso el amo es solamente dueño del esclavo, pero no le pertenece. El esclavo, en cambio, no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece enteramente (...). Cuál es la naturaleza del esclavo, y cuál su facultad resulta claro de lo expuesto; el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo”<sup>161</sup>.

El esclavo no puede acceder a una educación autónoma o liberal porque no puede deliberar. Ahí radica lo esencial de su condición: en que necesita depender de un señor. La justificación de la esclavitud está en la noción teleológica de la naturaleza, que para alcanzar sus propios fines determina quiénes deben obedecer y quiénes mandar. En ambos casos, es la naturaleza la que los inclina a esa condición, con vistas a fines moralmente superiores.

No es la violencia –la ley del más fuerte– la que genera la esclavitud: el amo es legítimo cuando gobierna al esclavo en función de un fin natural, y por lo tanto justo. Cuando este fin se vuelve *contra natura*, por ejemplo persiguiendo la riqueza en lugar de la vida buena, lo mismo sucede con la esclavitud. La esclavitud al servicio de la crematística no natural es una violencia inaceptable. Los hombres que no tienen naturaleza de esclavos no pueden serlo, ni siquiera como consecuencia de la derrota en una guerra. No todo el que nace hijo de esclavo debe permanecer esclavo, depende de su naturaleza y su capacidad de superación. En este sentido, como señala Martínez-Echevarría, la vida de los

160 Cruz Cruz, J. (1988), p. 45.

161 Pol. 1254a, p. 56.



hombres es un camino donde unos van hacia la libertad y otros hacia la esclavitud<sup>162</sup>.

## 2.2. La acción humana

### 2.2.1. Acción y producción

Aristóteles distingue tres tipos de actividad humana (*energeia*): contemplación (*theôria*), acción (*praxis*) y producción (*poiêsis*); cada una de ellas es gobernada por una forma distinta de excelencia racional (*aretê*). Así, la contemplación es gobernada por la razón teórica –teórica– (*sophia*); la acción por la razón moral –práctica– (*phronêsis*) y la producción por la razón técnica (*technê*). Aristóteles no opone pensamiento a actividad, reconoce que toda actividad humana compleja se caracteriza por la unidad entre concepción y ejecución, y que en relación a ella hay tres tipos de pensamientos (*dianoia*): el teórico, que especula sobre algo; el práctico, que obra y el productivo, que hace<sup>163</sup>.

Aristóteles establece una diferencia metafísica entre la acción y la producción, pues las considera mutuamente excluyentes<sup>164</sup>. “La producción es distinta de la acción (...) de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción”<sup>165</sup>.

El primer corolario que se deduce de esta dualidad, conociendo el modo de pensar aristotélico, es que corresponden a diferentes formas

162 “Economía, Política y Filosofía”, cap. I, *pro manuscripto*.

163 Murphy, J.B. (1993), p. 87. Véase Charles, D. (1984).

164 Véase Arendt, H. (1958).

165 EN 1140a, p. 271.





de teleología, es decir, la relación entre medios y fines es diferente en cada caso. Es sabido que toda acción se dirige a un fin, y que hay diferentes clases de fines: “el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin”<sup>166</sup>. Esta insistencia de Aristóteles en que las buenas acciones (*eupraxia*) son elegidas por sí mismas (*di'autas*) podría sugerir que quizás la acción no sea teleológica, en el sentido de que el arquero en lugar de buscar su objetivo, simplemente disfruta del tiro al arco<sup>167</sup>. La cuestión es entonces analizar cómo las acciones pueden ser simultáneamente un medio y un fin; y en qué reside la diferencia con la producción, es decir, por qué ésta no puede ser un fin en sí mismo.

Los comentadores tomistas de Aristóteles<sup>168</sup> argumentaron que la diferencia se debe más bien a diferentes nociones de teleología: en la acción, el fin es inmanente en los medios; en la producción, el fin es transitivo (de momento aceptaremos este término como *externo*). Según Hintikka, “...al hacer la distinción *praxis-poiêsis* Aristóteles después de todo no rompe el marco conceptual teleológico. Él no dice, como quizás podríamos esperar que hiciese, que ciertos tipos de actividades no tienen un fin definido al cual intentan alcanzar. Para un griego, cada actividad racional *debe* tener un *telos*”<sup>169</sup>.

166 EN 1140b, p. 273.

167 Según Murphy, este dilema presenta un gran desafío para los comentadores, ya que Aristóteles explícitamente se expresa en ambos sentidos. Sobre las acciones dirigidas a un fin, véase EN 1094a, 1112b; Pol. 1331b, 1333a; Met. 996a. Sobre la buena acción como fin en sí misma, véase EN 1176b, 1105a. Sobre la producción dirigida a un fin, véase MM 1197a y Phys. 199a. Véase Murphy, J.B. (1993), p. 89.

168 Como es sabido, Aristóteles es retomado por Alberto Magno y Tomás de Aquino, y continuado luego por Luis de Molina, Nicolás de Oresme, Bernardino de Siena, Antonino de Florencia, entre otros. Véase Langholm, O. (1983).

169 Hintikka, J. (1973), p. 54.



Mostrar acción y producción como mutuamente excluyentes<sup>170</sup> representa una novedad aristotélica. Platón, por ejemplo, utilizaba distintos términos (*prattein*, *ergon*, *poiein*) para referirse a “actividad”, ya sea en el sentido de acción o producción, lo cual generaba cierta ambigüedad<sup>171</sup> de la que incluso Aristóteles no llegó a verse exento.

En otro contexto, hablando del alma, Aristóteles dice: “Nada importa para esta cuestión si éstas [las partes del alma] se distinguen como las partes del cuerpo y todo lo divisible, o si son dos para la razón pero naturalmente inseparables, como en la circunferencia lo convexo y lo cóncavo”<sup>172</sup>. De la misma manera, hay quienes sostienen que la separación entre acción y producción es más teórica que real. No existe acuerdo al respecto entre los intérpretes contemporáneos más destacados. Ackrill, por ejemplo, intentó matizar esta diferencia argumentando que no es real sino más bien metodológica (difieren sólo por definición); que es absurdo dividir la actividad humana en acción y producción, ya que muchas de nuestras acciones morales toman la forma de producción y viceversa<sup>173</sup>. Murphy, por su parte, reafirma la posición de que sean mutuamente excluyentes y utiliza como demostración el pasaje en que Aristóteles dice: “si a un ser vivo se le quita la acción, y aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación?”<sup>174</sup>, para concluir que este lenguaje aritmético de sustracción sólo tiene sentido si la acción, la producción y la contemplación son actividades mutuamente

170 EN 1140a.

171 “Había diferentes verbos para obrar [*doing*] y hacer [*making*] en la lengua griega, pero ninguno de ellos estaba enteramente libre de ambigüedad entre obrar y hacer”. Hintikka, J. (1973), p. 59.

172 EN 1102a, p. 154.

173 Véase Ackrill, J.L. (1997).

174 EN 1178b.



excluyentes. Por otra parte, Aristóteles insiste en que los instrumentos (*organa*) utilizados en ambos son diferentes: “Además, ya que la producción y la acción difieren específicamente, y ambas necesitan de instrumentos, necesariamente estos deben mantener la misma diferencia”<sup>175</sup>.

Murphy destaca en este sentido que “la manera en que Aristóteles define la diferencia entre acción y producción tiene profundas e inquietantes implicaciones para la dignidad del trabajo”<sup>176</sup>. Si acción y producción son mutuamente excluyentes, entonces las actividades deben perseguirse por su bien intrínseco o por uno externo, pero nunca ambos. Así, la felicidad sólo podría alcanzarse en la acción y no en actividades dirigidas a un producto, de manera que si un trabajador disfruta de la producción, entonces está implicado en acción y no en producción. Aristóteles excluye la razón práctica del ámbito de la producción<sup>177</sup>, algo que no estaba tan claro en su maestro. Platón utiliza el término *phronêsis* para referirse a la sabiduría intelectual y *technê* para referirse al ejercicio de la habilidad, en ambos casos tanto en la acción como en la producción. Para Aristóteles, en cambio, la *technê* está limitada a la *poiêsis* y la *phronêsis* a la *praxis*; y por lo tanto, la *technê* está confinada a la producción y la *phronêsis* a la acción<sup>178</sup>. Así, al mantener esta distinción, en lugar de decir que la economía tiene tanto un aspecto moral como técnico, se

175 Pol. 1254a. Por ejemplo, la lanzadera es un instrumento de producción mientras que un esclavo es un instrumento de acción.

176 Murphy, J.B. (1993), p. 91.

177 Kant sigue a Aristóteles en este punto, sin embargo, Hegel los fusiona al insistir que el trabajo [labor] transforma la personalidad moral del trabajador [laborer]: “Al hacer algo, el agente se hace a sí mismo”; Marx toma esta idea de Hegel y la utiliza de manera indistinta para describir actividades humanas de todo tipo, con la idea subyacente de que “la actividad humana transforma el mundo al mismo tiempo que transforma al agente”. Véase Murphy, J.B. (1993), pp. 92-93, y pie de página 13-14.

178 Véase Charles, D. (1986).



ve forzado a decir que la acción económica hace uso del arte de la adquisición (crematística). Murphy propone interpretar esta subordinación de la producción a la acción más bien como una subordinación de la razón técnica a la razón moral<sup>179</sup>, acentuando de esta manera el sentido de lo práctico<sup>180</sup>.

### 2.2.2. Proceso y actividad

La distinción entre producción y acción también suele explicarse apelando a los conceptos de proceso o movimiento (*kinêsis*) y actividad (*energeia*). Estos conceptos sólo pueden entenderse desde el análisis aristotélico de las distintas formas de ser en acto y potencia. Aristóteles se refiere a las aptitudes o capacidades de una persona como su “potencial” (*dynamis*) y al ejercicio de ese potencial –en pensamiento, acción y producción– como “actualidad” o “actividad” (*energeia*). Desafortunadamente, utiliza el mismo término *energeia* para referirse tanto a la actividad en sentido genérico como específico. En oposición a potencial (*dynamis*), *energeia* significa el rango completo de actividades; en cambio, si se opone a proceso (*kinêsis*), se refiere únicamente a las actividades psicológicas de pensamiento, felicidad y percepción. En este sentido específico, Aristóteles distingue un proceso que se dirige a su

179 Crespo coincide en que “la economía para Aristóteles es una praxis, consideración moral del acto, lo natural es que sus técnicas anejas le estén subordinadas”. Véase Crespo, R. (1997), p. 25. No obstante, la posición del autor es que la presunta escisión entre racionalidad práctica o ética y racionalidad poiética o técnica, no es aristotélica, sino que es consecuencia de la interpretación de su pensamiento desde esquemas dualistas modernos, y que toda actividad humana es praxis y poiesis simultáneamente. Véase Crespo, R. (1997), pp. 23-31.

180 En la actualidad, es común la contraposición entre “teoría y práctica”. Sin embargo, en esta dualidad, lo práctico suele confundirse con lo técnico –o en el mejor de los casos con la experiencia–, pero difícilmente se le considera en su racionalidad intrínseca.



objetivo pero que está incompleto (*ateles*) hasta que lo alcanza, de una actividad (*energeia*) que es su propio objetivo y está completa (*teleios o entelecheia*)<sup>181</sup>. Para ejemplificar esta diferencia, utiliza en el primer caso la construcción de una casa, que requiere haberse terminado para alcanzar el fin, uno no “edifica y termina de edificar”<sup>182</sup>; y el acto de ver en el segundo, que en sí mismo tiene el fin, es decir “uno ve y al mismo tiempo ha visto”<sup>183</sup>.

Como vimos, Aristóteles considera a la acción como su propio fin, y a la producción ordenada a un fin externo; por lo cual no llama la atención que estos conceptos hayan sido relacionados. Sin embargo, existen razones que ponen en tela de juicio esta relación. En primer lugar, *acto* es un término equívoco, y tanto *energeia* como *praxis* fueron traducidas como *actus* al latín. Tomás de Aquino distingue entre los dos sentidos del término, incluso ve una relación entre ellos: al mismo tiempo que realizamos actos morales buenos, actualizamos nuestra potencialidad. Aristóteles, en cambio, no distingue tan claramente entre *energeia* y *praxis*, y a veces utiliza el término *praxis* para referirse a un acto mental (*energeia*)<sup>184</sup>. Murphy sospecha que esto puede deberse a que *energeia* proviene del término *ergon*, que puede referirse tanto a la conducta moral como a la función mental<sup>185</sup>.

De esta manera, al utilizar el término *praxis* para referirse a la actividad psicológica más que a la conducta moral, Aristóteles utiliza con cierta ambigüedad los términos *praxis* y *energeia*, lo que ha llevado a los

181 Sobre *dynamis* y *energeia*, véase Met. 1017b y 1050a; sobre *kinêsis* y *energeia*, véase Met. 1048b. Véase Murphy, J.B. (1993), p. 94.

182 Véase Met. 1048b, p. 457.

183 Met. 1048b, p. 456.

184 EN 1098a, Pol. 1325a.

185 Murphy, J.B. (1993), p. 95.



comentadores a asumir que la conducta moral es *energeia* y que la producción es *kinêsis*. Sin embargo, lo que sucede es que *energeia* se refiere a ciertas operaciones psicológicas. Nótese que, al utilizar la distinción *energeia-kinêsis*, utiliza ejemplos de este tipo para *energeia*: ver, pensar, estar feliz<sup>186</sup>; mientras que para *kinêsis*, los ejemplos son del campo de la acción y la producción: hacer dieta, aprender, caminar, construir<sup>187</sup>.

No hay que confundir un acto de la mente con un acto moral. Las acciones inmanentes –como ver o contemplar– no son producción, más aún, ni siquiera pertenecen a la categoría de acto directamente<sup>188</sup>. La acción moral es intencional o teleológica. Por lo tanto, se puede resolver la contradicción que presenta Aristóteles: cuando dice que una acción buena en sí misma es fin, se está refiriendo a la acción como un acto de la mente (“la actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma”)<sup>189</sup>; y cuando dice que la acción se dirige a un fin, se refiere a la acción como conducta moral (“de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma”)<sup>190</sup>.

Por lo tanto, la distinción entre *energeia* y *kinêsis* no parece muy apropiada para explicar la relación *praxis-poiêsis*. Sin embargo, es útil para la dupla *phronêsis-technê*. “La *energeia* de Aristóteles es una actividad con un fin inmanente, como *phronêsis*, es *entelecheia*. La *kinêsis* de Aristóteles es una actividad dirigida a un fin transitivo; como *technê*, es *ateles*. Así, como *energeia* es el término general para actividad, de la cual *kinêsis* es un caso

186 EN 1174a, p. 386.

187 Met. 1048b, p. 457.

188 Véase Poinset, J. (1948), citado en Murphy, J.B. (1993), p. 97.

189 EN 1177b, p. 397.

190 EN 1177b, p. 396.



especial, *phronêsis* es la sabiduría general que gobierna la actividad humana, de la cual *technê* es un caso especial<sup>191</sup>. Así, la razón moral se refiere al carácter general de la actividad humana, en el que medios y fines son inseparables; mientras que la razón técnica permite separar medios y fines de manera provisional para poder comparar alternativas en el desarrollo de técnicas de acción y producción.

### 2.2.3. Inmanencia y transitividad

Otro tópico común en relación a la producción y la acción es el de la inmanencia o no del fin. Murphy destaca que hay dos visiones diferentes al respecto: Tomás de Aquino distingue lo inmanente de lo transitivo respecto al agente, mientras que Juan Poinsett (Juan de Santo Tomás) lo hace respecto a la actividad en sí misma. La distinción tomista parte de la diferencia aristotélica entre las actividades que permanecen en el agente y aquellas que alteran un objeto externo. “Cuando las potencias tienen como resultado alguna otra cosa además del uso, su acto está en lo que se hace (por ejemplo, la edificación en lo que se edifica...); pero, cuando no tienen ninguna otra obra sino el acto, el acto está en el agente mismo (por ejemplo la visión en el que ve...)”<sup>192</sup>. Tomás de Aquino interpreta este pasaje en clave acción-producción y deduce de ahí que la acción es inmanente al agente, permanece en él; y la producción es transitiva al agente, sale fuera de él<sup>193</sup>.

Esta lectura le trajo algunos inconvenientes, por ejemplo, a la hora de explicar la justicia, virtud dirigida hacia otros. ¿Si la acción es la perfección del agente, y la justicia apunta a la relación con otros, como podría entonces ser una acción? Tomás de Aquino realizó una distinción entre la justicia y el resto de las virtudes, pero siendo la justicia la

191 Murphy, J.B. (1993), p. 97.

192 Met. 1050a, p. 467.

193 Véase Aquino, Tomás de [1225-1274 (2006)], 1-2, Q 57.



virtud moral suprema, su transitividad pone en cuestión la inmanencia de las acciones morales. La idea de que la acción es la perfección del agente, y la producción, del producto, no distingue adecuadamente acción de producción. Las acciones modifican al agente, pero también la producción. Así como toda acción es social, todo producto es signo de una necesidad socialmente definida, es decir, el *telos* de la producción no es el producto sino una necesidad humana.

Juan Poinsett se da cuenta de esto<sup>194</sup> y arguye que en realidad la acción es inmanente si su fin está dentro de sí misma, y transitiva, si remite al exterior. Toda acción que consista en la producción de un efecto es transitiva, por más interior que parezca (en relación al agente). En el plano de la acción moral, Poinsett sostiene que toda acción humana puede ser perseguida por sí misma o por un fin externo, es decir, por razones inmanentes o transitivas.

Éstas son las nociones que parece tener Aristóteles en mente cuando dice que ciertas acciones son deseables por sí mismas y otras por causa de algo distinto<sup>195</sup>. Sin embargo, Aristóteles afirma que cierta clase de actividades son buscadas por sí mismas, mientras que otras lo son por fines externos, y entre éstas últimas generalmente menciona la producción, aunque la posición de que ésta nunca es buscada en razón de un fin inmanente, mientras que aquella (acción) sí lo es, es inverosímil. Toda acción puede ser inmanente o transitiva, aunque no hay una manera objetiva de determinarlo desde fuera. Para enfatizar la diferencia, Poinsett recurre a una disposición de la voluntad<sup>196</sup>, aunque Aristóteles insista en el criterio objetivo de acudir a la diferencia entre acción y producción.

194 Véase Murphy, J.B. (1993), p. 100.

195 EN 1176b, p. 393.

196 MacIntyre asume una posición similar en *After Virtue: a Study in Moral Theory* (1981).





### 2.2.4. Razón moral y razón técnica

La dualidad que presenta Aristóteles entre producción y acción no pudo eliminar la ambigüedad en el uso de estos términos, y, como vimos, fue motivo de esfuerzos interpretativos, muchas veces poco convincentes. Murphy intuye que esta diferenciación explícita (*praxis-poiêsis*) puede hacer referencia implícitamente a otra, la que existe entre la razón técnica y la moral (*phronêsis-technê*).

Hay cierta ambigüedad en el término *technê*, traducido alternativa-mente como “arte” o “habilidad”, es decir, para referirse tanto a las artes manuales o industriales como a los métodos instrumentales –que utiliza el hombre habilidoso en algo– para alcanzar fines. Lo cierto es que, sea cual sea el caso, el uso de la *technê* se limita a la producción.

Aristóteles habla en algunas ocasiones de *technê* como un estado (*hexis*), y en otras se refiere a *technê* como una facultad (*dynamis*). En el primer sentido: “El arte, pues, como queda dicho, es un modo de ser productivo [*poiêtikê hexis*] acompañado de razón verdadera, y la falta de arte [*atechnia*], por el contrario, un modo de ser productivo acompañado de razón falsa, referidas ambas a lo que puede ser de otra manera”<sup>197</sup>. En este texto, el Estagirita define la técnica como una especie de virtud intelectual –o vicio– que no conduce a lo moralmente bueno sino a lo intelectualmente correcto; es decir, la *technê* procura los medios más eficientes para alcanzar los fines propuestos, ya sean estos buenos o malos. Se trata de una “especie de virtud” porque propiamente la virtud está orientada al bien, y la *technê* puede ser mal usada. Aristóteles no concibe que algo pueda ser bueno intelectualmente pero malo moralmente, y por eso alude al segundo sentido del arte como una mera facultad (*dynamis*). *Dynamis*, a diferencia de *hexis*, puede ser utilizada para usos opuestos.

197 EN 1140a, p. 272.



Según Murphy, una de las maneras de resolver este dilema es afirmar que para que la *technê* sea una virtud, debe estar subordinada a la *phronêsis*<sup>198</sup>. Ciertamente la razón técnica requiere de la razón moral para ser buena, pero también ésta necesita de aquella para hacer efectivo el bien, dado que “la prudencia es una virtud y no un arte”<sup>199</sup>. Así, *phronêsis*, como virtud moral e intelectual, incluye y perfecciona la *technê*, permitiendo hacer un uso humano<sup>200</sup>.

Se puede establecer una cierta analogía entre la relación *technê-phronêsis* y la relación *deinotês-phronêsis*. Con *deinotês*, Aristóteles se refiere a la razón instrumental en el plano de la acción, una mezcla de inteligencia y destreza, de la misma manera que *technê* se refiere a la razón instrumental en el plano de la producción. Define *deinotês* como la habilidad (*dynamis*) de calcular los medios necesarios para alcanzar un fin dado. “Hay una facultad que llamamos destreza [*deinotês*], y ésta es de tal índole que es capaz de realizar los actos que conducen al blanco propuesto y alcanzarlo; si el blanco es bueno, la facultad es laudable; si es malo, es astucia [*panourgia*]”<sup>201</sup>. Como destaca Gadamer<sup>202</sup>, esto es precisamente lo que hace al *deinos* tan horroroso, la presencia del *panourgos*, es decir, el “ser capaz de cualquier cosa”<sup>203</sup>. Así, al igual que *technê*, *deinotês* es una

198 Murphy, J.B. (1993), p. 106.

199 EN 1140b, p. 274.

200 Véase EN 1141a, 1141b, 1142a, 1143b, 1153a.

201 EN 1144a, p. 286.

202 Gadamer, H.G. [1960 (1999)], p. 324: “...the deinos is “capable of anything”; he uses his skills to any purpose and is without inhibition (...) Nothing is so terrible, so uncanny, so appalling, as the exercise of brilliant talents for evil”.

203 Para los griegos *technê* es el uso socialmente aprobado de la razón instrumental en las artes legítimas (*technai*), mientras que *deinotês* tiene más bien una connotación negativa, cargada de sospecha, equivalente a lo que llamaríamos *astuto*, resaltando su aspecto malicioso. Véase Murphy, J.B. (1993), p. 109.



capacidad que debe ser perfeccionada por la *phronêsis* para convertirse en un estado (*hexis*).

En el ámbito de la técnica, como muestra Weber, el instrumentalismo entre medios y fines es indiferente del campo de aplicación: “hay una técnica para cada forma de actividad: técnica de la oración, técnica de la ascética, técnica del pensamiento y la investigación, técnica mnemónica, técnica de la educación, técnica del poder político o hierocrático, técnica administrativa, técnica erótica, técnica militar, técnica musical (de un virtuoso, por ejemplo), técnica escultórica o pictórica, técnica jurídica, etc.”<sup>204</sup>. En el fondo, todas las cuestiones instrumentales son cuestiones morales, pero los fines deben ser humanos, no pueden relegarse a una simple causalidad mecánica. “Hay dos cosas en las que está el bien para todos: una consiste en poner correctamente la meta y el fin de las acciones, y otra en encontrar las acciones que conducen a ese fin (...) en las artes y en las ciencias deben dominarse ambos factores, el fin y las acciones que llevan a ese fin”<sup>205</sup>.

De la distinción aristotélica entre acción y producción se desprenden importantes consecuencias para la economía moderna<sup>206</sup>. Cuando Aristóteles dice que el hacer tiene, además de un fin interno, un fin fuera de sí mismo, mientras que el obrar no, está pensando en la racionalidad propia que subyace a cada tipo de actividad, y que se integran en la razón práctica. Como dice Crespo siguiendo a Agazzi: “La dimensión

204 Weber, M. [1922 (1969)], pp. 47-48.

205 Pol. 1331b, p. 432.

206 Muchas veces fruto de malas interpretaciones, por ejemplo, afirmar que la producción persigue un objeto tangible mientras que la acción, uno intangible; encuentra un paralelismo entre las nociones de trabajo productivo y no productivo en Smith. Véase, Smith, A. [1776 (1984)].



práctica se preocupa por conocer y justificar el fin, un valor en sí que envuelve toda la acción. Tiene relación también con los medios, pero en cuanto impregnados por el fin, que es motivo que lleva a la acción. En realidad, cuando pasamos al campo práctico, éstos no son propiamente medios, sino partes del fin. La racionalidad práctica no se ocupa de los medios como medios, sino en sí, como fines particulares que deben estar en armonía con los otros, en un *horizonte de totalidad*. Ese *todo* es una cierta concepción de la propia vida<sup>207</sup>.

Precisamente este sentido de integralidad era lo que legitimaba en el pensamiento aristotélico a la producción y justificaba la eficiencia como su principio rector natural. En el marco de una teleología natural, y presuponiendo que la naturaleza no hace nada en vano, la eficiencia en la producción era, por analogía, lo propio del trabajo natural y podía por tanto considerarse al margen de lo político —el ámbito de la acción—. Aristóteles excluye la razón moral del ámbito de la producción, para diferenciar de manera lógica dos géneros distintos de acciones que en la realidad se complementan de manera natural en la acción práctica. Sólo el prudente puede integrar la producción en el diseño general de un estilo de vida adecuado. Fuera de este contexto globalizador que otorga el sistema aristotélico, acción y producción quedan enfrentadas en dos lógicas prácticamente irreconciliables, problema que estará presente a lo largo de todo el desarrollo de la economía política clásica.

### 2.3. La división del trabajo

La diferencia entre acción y producción, junto a la institución de la esclavitud, nos lleva a reflexionar sobre la división del trabajo. Cabe advertir una vez más sobre la esterilidad de juzgar la esclavitud de

207 Crespo, R. (2006), p. 28.



manera anacrónica, para proceder a una comprensión más formal de este fenómeno. “La praxis común de la familia se desenvolvía triangularmente: en la generación, en la conservación y en la propiedad”<sup>208</sup>. La satisfacción de las necesidades básicas, de los procesos inevitables para la vida, rutinarios y repetitivos, era la primera función de la economía doméstica, condición de posibilidad para la vida buena. “Para los antiguos la posesión de los esclavos era el núcleo de la propiedad del señor, lo que les permitía quedar exentos del trabajo”<sup>209</sup>. Tener esclavos era en el mundo griego una condición para poder participar de la vida pública y en el debate político. En este “proyecto político” es donde encuentra su fundamento la división del trabajo, entendida en su aspecto más constitutivo, entre acción y producción.

Asimismo, puede hablarse de división del trabajo en otro sentido, según el aspecto funcional dentro de una comunidad. Sócrates pregunta: “¿Quién haría un trabajo mejor (*kalliôn*), un hombre practicando muchas artes, o un hombre [practicando] un arte?”<sup>210</sup>. En la *República*, Platón realiza una división de la sociedad en castas, según las funciones que cada uno de estos grupos realiza de cara a la sociedad. “Más cosas son producidas, y mejor y más fácilmente cuando un hombre realiza una tarea de acuerdo a su naturaleza”<sup>211</sup>. Con el advenimiento de la democracia ateniense, caracterizada por el hecho de que la mayoría de los ciudadanos participaban en varias funciones, este énfasis en la especialización es atacado. Platón justifica su posición recurriendo a la eficiencia, pero en realidad, lo que subyace es una jerarquía de estatus

208 Cruz Cruz, J. (1988), p. 47.

209 Martínez-Echevarría, M. A. (2004), p. 112.

210 Murphy, J.B. (1993), p. 150.

211 *La República*, II 370C y *Las Leyes*, 8, 846D.



y poder. Desde su origen, la división del trabajo es inseparable de la cuestión sobre quién debe mandar.

Aristóteles sigue a Platón cuando dice: “cada labor se realiza mejor al cuidado de uno solo”<sup>212</sup>. Sin embargo, a diferencia de éste, que lo enfoca como un problema técnico, Aristóteles lo considera más bien una cuestión política, que difiere en regímenes oligárquicos y democráticos<sup>213</sup>. No obstante, en la república ideal, cada ciudadano participa de funciones económicas, militares y políticas. La especialización tiene consecuencias favorables para la sociedad; de la misma manera que a través del intercambio se logra la unidad de la *polis*, a través de la división del trabajo las personas se vuelven interdependientes.

Así como una persona no puede realizar todas las tareas en una fábrica, una misma persona no puede cumplir toda función social, y se hace necesaria la especialización. Las dos razones fundamentales para la especialización son las limitaciones de tiempo y de talento<sup>214</sup>, como afirma Rawls: “una característica básica de los seres humanos es que ninguna persona puede hacer todo lo que pudiera hacer; ni *a fortiori* puede hacer todo lo que otra persona puede”<sup>215</sup>. La cuestión, una vez más,

212 Pol. 1273b, p. 142. “Cada función se realiza mejor si el cuidado se dirige a una sola actividad que si se dirige a muchas”, Pol. 1299a, p. 268.

213 “Es necesario, entonces, que la ciudad se constituya teniendo en cuenta estas funciones. Tiene que haber, lógicamente, cierto número de agricultores, que suministren el alimento, y artesanos, y la clase militar, y la clase rica, y los sacerdotes, y los jueces de lo que es necesario y conveniente. Precisados estos puntos, nos queda considerar si todos deben participar en todos estos servicios (...) o para cada función de las mencionadas deben asignarse distintas personas”. Pol. 1328b, p. 420.

214 Murphy, J.B. (1993), p. 20.

215 Rawls, J. (1971), p. 523.



no está en hacer o no la división, sino en cómo hacerla. La economía moderna tiende a homogeneizar el trabajo, mientras que en la teoría aristotélica no existe un término colectivo para referirse a actividades homogéneas equivalente al concepto moderno de trabajo (*labour*); las acciones son heterogéneas en virtud de la heterogeneidad de sus fines. Así, la idea de una actividad abstracta, cuyos fines fueran irrelevantes, no tiene sentido<sup>216</sup>.

Desde que Adam Smith presentase el ejemplo de la “fábrica de alfileres” en *La Riqueza de las Naciones*, se ha asumido que la división del trabajo en tareas simples mejora la eficiencia. Sin embargo, como se ha mostrado recientemente, Smith en su ejemplo está hablando de dos operaciones diferentes. La primera es el análisis y separación del proceso en distintos pasos; la segunda es la asignación de esos pasos a trabajadores distintos. Smith asume una correspondencia unívoca entre la división del trabajo y la división de los trabajadores, de manera que a cada uno le corresponde una actividad<sup>217</sup>, pero eso no tiene que ser necesariamente así.

Babbage destaca un aspecto diferente, al señalar que así como pueden asignarse tareas simples a niños y mujeres por bajos salarios; se requeriría mayor preparación para realizar varias tareas secuencialmente y un salario también mayor. Por lo tanto, la primera asignación –es decir, la que considera Smith– no necesariamente produce más alfileres

216 Con esto se pretende rechazar la posibilidad de una “teoría del valor trabajo”, según la cual el valor de un bien depende de la cantidad de “trabajo” que lleva incorporado.

217 La “producción en lote” (*batch production*) es un claro ejemplo de que un trabajador puede realizar eficientemente un proceso –más que una tarea- reduciendo el tiempo entre una tarea y otra.



sino más ganancias<sup>218</sup>. Braverman, por su parte, sostiene que ese principio –el de Babbage– es tan sólo un caso especial de la regla general del capitalismo<sup>219</sup>: limitar a cada trabajador a una tarea simple para evitar que tome control sobre el proceso productivo<sup>220</sup>. Lo cierto es que, tal como señala Murphy, podemos diferenciar entre una división técnica y una división social del trabajo, que se corresponden con dos operaciones diferentes. En un caso se divide el trabajo; en el otro, los trabajadores. Al análisis de las tareas lo llama división técnica; a la asignación de los trabajadores a dichas tareas, división social.

Los economistas políticos clásicos pasaron por alto esta diferenciación, cayendo en un reduccionismo del fenómeno social al meramente técnico. “Todo intento concreto de división de tareas, de ocupaciones, de castas, presupone la distinción entre la división de funciones y la división de personas”<sup>221</sup>. No reconocer esta doble división lleva a una visión pesimista de la sociedad, porque –y en esto coinciden Smith, Stuart Mill y Marx– la creciente complejidad social incrementa la necesidad de especialización y la superioridad técnica de la producción capitalista sobre cualquier otro modo de producción, a la vez que genera la degradación moral e intelectual en las personas implicadas en dichos procesos productivos<sup>222</sup>.

218 Babbage, C. (1963), p. 175. “Si la división del trabajo de Smith lleva a mayores ganancias, entonces puede verse más como económicamente eficiente que técnicamente eficiente que los métodos tradicionales”.

219 No obstante, la división del trabajo no es un fenómeno restrictivo del capitalismo, es inherente a la organización humana, incluso en economías comunistas. Por lo tanto, una teoría de mayor alcance es la que ofrece Max Weber en la teoría de la dominación burocrática. Véase Weber, M. [1922 (1969)].

220 Braverman, H. (1974) pp. 59-84.

221 Murphy, J. (1993), p. 23.

222 Véase Smith, A. [1776 (1984)], cap. 5; Stuart Mill, J. [1848 (1985)], p. 809; y Marx, K. [1867 (1988)], cap. 4.





Lo cierto es que la división del trabajo no puede reducirse a su aspecto técnico, lo cual equivale a decir que hay una dimensión moral en la producción. Para Aristóteles, *technê* pertenece al campo de la necesidad hipotética, mientras que *phronêsis* al de la elección contingente. Por tanto, en el campo de la *technê*, una vez determinados los fines, los medios se siguen necesariamente como las premisas y conclusiones en matemáticas. Aristóteles excluye así la deliberación de este campo, que es exclusivo de las cosas susceptibles de contingencia moral, esto es, del campo de la *phronêsis*<sup>223</sup>. Lo que subyace a este razonamiento es que “la técnica es lo contrario de la libertad, una operación de determinismo y necesidad”<sup>224</sup>.

Reconocer, por el contrario, que el trabajo tiene una dimensión moral y otra técnica, requiere una teoría de la razón moral que incluya la razón técnica como un caso especial. La razón técnica concierne a aquellas actividades en las que los fines pueden separarse de los medios; mientras que la razón moral se refiere a aquéllas en las que no. Para que la razón técnica sea un caso especial de la razón moral, los fines deben separarse provisionalmente. Esta separación es metodológica, no real, como lo muestra la siguiente analogía: “La relación entre la razón instrumental y la moral es análoga a la relación entre el análisis de equilibrio parcial y general en teoría económica”<sup>225</sup>. Así como en el análisis del equilibrio parcial debe invocarse el principio *ceteris paribus* para tratar cada mercado como si fuera independiente, a pesar de que se sabe que no lo es, de la misma manera, para hacer posible una conducta instrumental se debe tratar como si estuviera apartada de sus fines, aunque esto no pueda ser posible ontológicamente.

223 Véase Murphy, J. (1993), p. 35.

224 Ellul, J. (1983), p. 91.

225 Murphy, J. (1993), p. 39.



La división técnica del trabajo es gobernada principalmente por la razón instrumental, mientras que la división social lo es por la razón moral; es decir, la división del trabajo tiene tanto una dimensión técnica como una moral. La razón instrumental concierne a la decisión eficiente entre medios para un fin determinado, lo cual requiere ciertas condiciones especiales<sup>226</sup>. La razón moral, en cambio, concierne a cursos de acción completos, es decir, a aquellas actividades en las que medios y fines no pueden separarse, lo cual es propio de las acciones humanas.

El acentuar la diferencia explícita que Aristóteles hace entre acción y producción, más que la posible diferenciación implícita entre razón técnica y moral, conduce a un enfrentamiento entre la economía y la política. La economía política clásica –Smith, Mill, Marx– no logra dar una solución favorable al problema de la división del trabajo, concluyendo que el trabajador moderno es instrumentalizado por las “leyes de la producción”. Esto presupone reconocer que en la producción rige la neutralidad valorativa, principio que parece no admitir discusión, y que traslada el problema de la justicia al momento de la distribución; y por lo tanto pone el foco en lo que el hombre *tiene*, más que en lo que *hace* (y por supuesto, ni hablar de lo que el hombre *es*). Murphy sostiene que, a pesar de que la teoría de justicia aristotélica se centra en la distribución y el intercambio, de los conceptos de *eudaimonia* y producción se

226 La conducta instrumental debe ser aislada de las redes externas o semióticas. Un ejemplo del primer caso es el deporte, donde la conducta estratégica es posible porque el juego ha sido aislado relativamente de las contingencias del mundo social. Respecto al segundo, los sistemas de información que guían la toma de decisiones económicas (como el sistema de precios) deben poder interpretarse correctamente, de ahí el supuesto de información perfecta. Desde un punto de vista lógico, la computadora moderna es el mejor ejemplo de división técnica.



pueden extraer las ideas fundamentales para una teoría de la justicia en la producción<sup>227</sup>.

Esta propuesta nos llevaría a reconsiderar el sentido profundo del trabajo y la riqueza. Para Aristóteles la riqueza está en el uso –y en el mejor uso posible– tanto de los bienes externos como internos. El trabajo, como actividad compleja que integra diseño y ejecución, enriquece a la persona en la medida en que le presenta una oportunidad de crecimiento, la posibilidad de mejorar de manera progresiva y continuada sus capacidades físicas, intelectuales, sociales, morales, espirituales o del tipo que sean–. Sin esta oportunidad de mejora personal en un *ethos* que posibilite la *praxis*, el trabajo pierde su sentido radical y se convierte en alienación. Porque, como afirma Martínez-Echevarría, “el trabajo está destinado a hacer posible una vida plenamente humana, pero no sólo, ni principalmente, por lo que se refiere a sus logros y resultados externos, sino sobre todo porque crea y manifiesta comunidad, el lugar donde los hombres se constituyen como tales”<sup>228</sup>.

227 Murphy, J.B. (1993), p. 5.

228 Martínez-Echevarría, M.A. (2004), p. 149. Según este autor, “la gran aportación de las más recientes teorías de la empresa ha sido la recuperación de la acción humana como clave para entender el sentido del trabajo. El descubrimiento de que la fuente última de todas las riquezas, por supuesto, también de las monetarias, es el continuado esfuerzo del hombre por vivir una vida más plena y más digna. Lo cual sólo es posible cuando el hombre pone su vida al servicio de los otros hombres” (p. 142). El trabajo no puede estar exento de lo político –como pretende la economía moderna al resaltar su aspecto técnico– porque “la esencia del trabajo (...) consiste sobre todo en el esfuerzo solidario por facilitar a todos los hombres que puedan llevar a cabo su aportación personal a la construcción ordenada de todos los planos de amistad que constituyen la sociedad, de tal modo que puedan llevar una vida digna de su condición humana”, (p. 163).





## CONCLUSIÓN

Con el presente trabajo hemos querido presentar un panorama amplio sobre el sentido de “la actividad económica” en Aristóteles. El estudio consta de dos partes diferenciadas aunque relacionadas, que se complementan, para ofrecer una comprensión de la realidad económica, cuyo sentido se subordina a los fines humanos. El método seguido en ambas partes es similar: se pretende enfatizar la subordinación que Aristóteles parece reconocer en la diferenciación que hace entre conceptos que, en su manifestación externa, pueden resultar similares. Se trata de la intencionalidad subyacente a valor de uso y valor de cambio, en el primer caso; y la racionalidad subyacente a acción y producción, en el segundo. Aunque muchos intérpretes han intentado unificar estos conceptos, Aristóteles parece más bien insistir en la diferencia –tarea nada fácil y por eso mismo en ocasiones confusa–. Lo cierto es que cuando dicha diferencia no es manifiesta, la economía pierde su consideración moral.

En ambos casos lo que determina la subordinación es un fin humano: el consumo –el uso correcto de los bienes externos– en el primer caso, y la felicidad o “vida lograda” (*eudaimonía*) –el uso correcto de los bienes internos– en el segundo. Para Aristóteles ambos fines son objetivos, y se logran a través de la práctica en el seno de una comunidad, es decir, se desarrollan en la *polis* –dimensión espacial–, y requieren la progresiva perfectibilidad de la *acción* –dimensión temporal–. Asimismo, para el Estagirita ambos enfoques son complementarios y se requieren



mutuamente: no se puede administrar bienes externos sin virtudes, de la misma manera que sólo se puede crecer en virtud en la *polis*<sup>229</sup>.

Resaltábamos en la introducción que la propuesta de Aristóteles se presentaba como una alternativa a la abstracción platónica, que retomó la modernidad. En efecto, a diferencia de la ciudad de Aristóteles, la ciudad de Platón es la del orden inalterable, formalizada de manera abstracta, donde es posible la contemplación, máxima aspiración de la vida humana. Lo propio de la contemplación es que consiste en una abstracción del tiempo y de la corporalidad, por los que Platón parece mostrar cierta aversión. En el esquema platónico el desprecio del cuerpo y de lo procesal queda de manifiesto en el hecho de que la vida ideal es la vida del contemplativo (el sabio –que será representado por el monje en la filosofía medieval– y que, desde el punto de vista de la procreación, es estéril).

El problema surge porque el hombre es un animal que aspira al lujo: en lugar de necesidades tiene deseos, que son ilimitados. La base del concepto de riqueza es el “deseo del deseo”, la multiplicación sin término de nuevas posibilidades de lo humano. La economía de Platón es un esfuerzo por diseñar un sistema para frenar los deseos de los hombres y la contingencia de la Fortuna, lo cual no tiene solución técnica (sólo la tiranía). Desde este enfoque utópico, la economía no puede ser más que un problema. Más aún, en la existencia misma de la economía Platón ve un mal: la condición corporal humana, que representa un impedimento para la vida contemplativa, y por lo tanto para el orden social, ya que quien no contempla no puede ordenar.

229 La posición estoica, que se centra excesivamente en la virtud, es una reacción claramente a-política. El intercambio se da en un ámbito de amistad. Sobre la amistad interesada, véase Basañez, F. (1995).



Frente al pesimismo platónico, Aristóteles presenta una visión más realista. La economía no es un impedimento para la vida buena sino su condición de posibilidad. Considera erróneo partir de los deseos ilimitados de un individuo abstracto, separado de la familia; y pretender un conocimiento absoluto, cuando basta –e incluso es más propio– el conocimiento prudencial. La economía no se ordena esencialmente al futuro ni a la producción, sino al consumo presente: a saber usar y disfrutar de las cosas con vistas al buen vivir.

Hay quienes, como Finley o Polanyi, insisten en que los intentos modernos de interpretar la vida económica antigua son un anacronismo porque existe una diferencia esencial entre la economía de mercado moderna, comercial o industrial, y las economías pre-capitalistas, tradicionales o de subsistencia<sup>230</sup>. Por más que esto es evidente, no debe por eso renunciarse a la consideración de los elementos que provocan dicha diferenciación. Aristóteles no demonizaba la técnica, pero veía en ella un gran riesgo que acabó por concretarse en la modernidad, con la progresiva matematización y mecanización de la sociedad que iniciaron Descartes y Hobbes. A partir de entonces, el ideal de una comunidad política fundamentada en el don<sup>231</sup> comienza a abandonarse, para reemplazarse por la construcción de un gran aparato técnico que imite la naturaleza (técnica por la que Dios gobierna al mundo) aunque matemáticamente: el Estado, que significó el origen de un nuevo orden.

230 Polanyi, K. (1957), p. 81.

231 El don es un concepto fundamental, que merece un tratamiento especial que excede las limitaciones de este trabajo. Es precisamente a ello a lo que se refiere Aristóteles cuando hace mención del “Espíritu de las gracias”, como fundamento de la relación de intercambio. La idea de “precio” como el resultado de fuerzas mecánicas es fruto del rechazo al don que realiza la modernidad.



Los economistas modernos estudian la estabilidad y la evolución de un sistema económico que se corresponde con el Estado, que a diferencia de la *polis*, es una construcción artificial y abstracta<sup>232</sup>. Los actos de producción, distribución y consumo, que en la economía de Aristóteles se resolvían en el orden de la vida doméstica y según las formas particulares de justicia, ahora se encadenan sucesivamente entre sí por relaciones de causalidad mecánica, en cuyo centro está el sistema de precios –también mecánico– sin relación con la ética. No es la justicia la que determina el “precio justo” sino, como diría Turgot, “la concurrencia”.

Berthoud se pregunta: ¿cuáles son las condiciones necesarias para la construcción de un sistema económico como el que presentan las ciencias económicas modernas? Y responde en dos tiempos: “en relación a los actos relativos a las riquezas”, hace falta reducir el orden definido por la ética o la moral –el bien vivir o la justicia– a la simple categoría de causalidad mecánica; y llevarlos a una sola medida para lograr magnitudes comparables. Ambas condiciones fueron tratadas en la parte II y I, respectivamente.

Sin embargo, para referirse a la primera condición, Berthoud no hace referencia explícita –aunque sí implícita– a la racionalidad propia de la acción, sino a la distinción entre valor de cambio y de uso<sup>233</sup>. Creo que

232 Véase Berthoud, A. (2002), pp. 62-71.

233 “Un bien económico para la ciencia moderna no es precisamente un bien, sino un objeto material o un servicio definido por sus características físicas que produce, como efecto externo o mecánico, un bien –bienestar o placer. El sistema económico, en ese sentido, está compuesto de elementos identificables en términos de cantidad o de magnitud, que son medios en relación a fines que les son externos. La ciencia económica no se preocupa de la riqueza como bien, sino solamente de los instrumentos que constituyen el conjunto de condiciones. Es este conjunto el que es estudiado como un sistema de relaciones de causalidad mecánica”, Berthoud, A. (2002), pp. 64 y 65.





Berthoud se refiere más bien a la consecuencia que a la causa, y que el análisis que realizamos es complementario, aunque perfectamente compatible. Al hablar de “sistema de relaciones de causalidad mecánica”, está suponiendo implícitamente que la racionalidad técnica ha gobernado la toma de decisiones, como muestra en la siguiente afirmación: “la economía o la regla económica no puede traducirse en la forma de una relación de causalidad mecánica, porque una máquina no dice nada sobre sus fines”<sup>234</sup>. En cuanto a la segunda condición, coincide perfectamente con el análisis realizado en la primera parte: si prima el valor de cambio se pierde la referencia a la necesidad real en el intercambio, para rendirse al servicio de lo que Marx llamaba “*la reina del mercado*”, es decir, la moneda.

La economía se ha alejado de los fines propiamente humanos, aquellos orientados a la vida dichosa, que requieren saber consumir, saber acoger el don. En el fondo, lo que se echa de menos es la falta de racionalidad práctica, o prudencia en el sentido clásico. “La prudencia (...) es práctica y la acción tiene que ver con lo particular”<sup>235</sup>. El sistema económico abstracto en que se ha convertido la economía moderna es impersonal porque la racionalidad técnica hace que el hombre pierda su singularidad al convertirse en un individuo estándar (universal)<sup>236</sup>.

Aristóteles se dio cuenta de lo utópico del proyecto de su maestro y rechazó “la aspiración platónica de convertir la ética en una *téchne*”<sup>237</sup>. En

234 Berthoud, A. (2002), p. 66.

235 EN 1141b, p. 277.

236 “La experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular”, Met. 981a, p. 5.

237 Nussbaum, M. [1986 (1995)], p. 374.



respuesta a la pretensión a la universalidad, la precisión y el control, a la idea absoluta de bien, responde que “no por ser eterno será mas bien”<sup>238</sup>, y que lo que cabe hacer es hablar sobre la vida buena en sentido práctico, una vida que pueda vivir el hombre concreto. En efecto, su propuesta consiste en reconocer la naturaleza del conocimiento práctico, que requiere reconocer quién es el hombre prudente y cómo delibera. En este campo no hay que pretender aplicar el rigorismo de las ciencias exactas, sino reconocer que se trata de un saber diferente, subordinado al bien humano.

Aristóteles lo tuvo claro desde el comienzo de su análisis, y utilizaré sus palabras para concluir con lo que debiera haber empezado: “Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos (...) hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático (...) porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que lo admite la naturaleza del asunto”<sup>239</sup>.

238 EN 1096b, p. 136.

239 EN 1094b, p. 131.



## BIBLIOGRAFIA

Akrill, John Lloyd (1997), *Essays on Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford.

Aquino, Tomás de [1225-1274 (2006)], *Summa Theologiae*, Cambridge University Press, Cambridge.

Alvira, Rafael (1995), "Intento de clasificar la pluralidad de subsistemas sociales, con especial atención al derecho", *Derecho y persona*, n° 33, pp. 41-51.

Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago.

Aristóteles (1998), *Metafísica*, Gredos, Madrid. (MET)

Aristóteles (1982), *Eudemian Ethics*, Oxford Clarendon Press, Oxford. (E.E.)

Aristóteles (1988), *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid. (EN)

Aristóteles (1988), *Política*, Gredos, Madrid. (Pol.)

Aristóteles (1990), *Retórica*, Gredos, Madrid. (Ret.)

Austin, Michel y Vidal-Naquet, Pierre [1977 (1986)], *Economía y Sociedad en la Antigua Grecia*, Paidós, Barcelona.

Babbage, Charles (1963), *On the Economy of Machinery and Manufacturers*, Augustus Kelley, Nueva York.

Braverman, Harry (1974), *Labor and Monopoly Capital*, Monthly Review Press, Nueva York.

Basáñez, Federico (1994), "El lugar epistemológico de lo económico en Aristóteles. La Filosofía de la Economía de Aristóteles", *Thémata*, n° 12, pp. 133-170.



Basáñez, Federico (1995), "Entre la teoría económica y la economía política: Estudio sobre Ética a Nicómaco V.5 y Política I.8-10, de Aristóteles", *Thémata*, n° 13, pp. 73-95.

Barker, Ernest [1906 (1959)], *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, Nueva York.

Berthoud, Arnaud (2002), *Essais de Philosophie Économique. Platon, Aristote, Hobbes, A. Smith, Marx*, Presses Universitaires du Septentrion, Arras-Lille.

Blaug, Mark (1991), *Aristotle (384-322 BC)*, Edward Elgar Publishing Ltd, Aldershot.

Charles, David (1984), *Aristotle's Philosophy of Action*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York.

Charles, David (1986), "Aristotle: Ontology and Moral Reasoning", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. IV, Clarendon Press Oxford, pp. 145-167.

Copleston, Frederick (2004), *Historia de la Filosofía. Grecia y Roma*, vol. I, Ariel, Barcelona.

Crespo, Ricardo (1993), "La concepción aristotélica de la economía", *Philosophia*, vol. 1, pp. 9-83.

Crespo, Ricardo (1997), *La economía como ciencia moral. Nuevas perspectivas de la teoría económica*, EDUCA, Buenos Aires.

Crespo, Ricardo (2002), "¿Fue Aristóteles marxista en economía?", XXXVII Reunión Anual de la Asociación Argentina de Economía Política, Tucumán.

Crespo, Ricardo (2006a), *Las racionalidades de la economía*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, n° 96, Pamplona.



Crespo, Ricardo (2006b), "The Ontology of the 'Economic': An Aristotelian Analysis", *Cambridge Journal of Economics*, vol. 30, n° 5, pp. 767-781.

Crespo, Ricardo (2008), "'The Economic' according to Aristotle: Ethical, Political and Epistemological Implications", *Foundations of Science*, vol. 13, n° 3-4, pp. 281-294.

Cruz Cruz, Juan (1988), *Sentido del Curso Histórico. Lecciones de Filosofía de la Historia*, Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona.

Cruz Cruz, Juan (2009), *Fragilidad humana y ley natural. Cuestiones disputadas en el Siglo de Oro*, EUNSA, Pamplona.

Cruz Prados, Alfredo [1999 (2006)], *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la Filosofía Política*, EUNSA, Pamplona.

D'Ors, Álvaro (1990), "Premisas morales para un nuevo planteamiento de la Economía", *Revista Chilena de Derecho*, vol. XVII, pp. 41-53.

Ellul, Jacques (1983), "The Technological Order", en *Philosophy and Technology, Readings in the Philosophical Problems of Technology*, Free Press, Nueva York.

Finley, Moses (1973), *The Ancient Economy*, Chatto & Windus, Londres.

Finley, Moses (1970), "Aristotle and Economic Analysis", *Past and Present*, vol. 47, pp. 3-25.

Gadamer, Hans-George [1960 (1999)], *Truth and Method*, Sheed and Ward, Londres.

Gauthier, René (1958), *La morale d'Aristote*, Presses Universitaires de France, París.

Gordon, Barry (2005), "Aristotle and Hesiod, The Economic Problem in Greek Thought", *Review of Social Economy*, vol. 63, n° 3, pp. 395-404.



Hintikka, Jaakko (1973), "Remarks on Praxis, Poiêsis, and Ergon in Plato and Aristotle", *Annales Universitatis Turkuensis Sarja Series B*, vol. 126, pp. 53-62.

Hintikka, Jaakko (2004), *Analyses of Aristotle*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

Hobbes, Thomas [1651 (2007)], *El Leviathan*, Cambridge University Press, Nueva York.

Judson, Lindsay (1997), "Aristotle on Fair Exchange", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 15, pp. 147-175.

Langholm, Odd (1979), *Price and Value in the Aristotelian Tradition*, Bergen-Oslo-Troms Universitetsforlaget.

Langholm, Odd (1984), *The Aristotelian Analysis of Usury*, Bergen Universitetsforlaget, Bergen.

Langholm, Odd (1983), *Wealth and Money in the Aristotelian Tradition*, Universitetsforlaget, Bergen.

MacIntyre, Alasdair (1981), *After Virtue: a Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

Mansuy Huerta, Daniel (2008), *Naturaleza y comunidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 209, Pamplona.

Marín Pedreño, Higinio (1993), *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, EUNSA, Pamplona.

Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (1983), *Evolución del Pensamiento Económico*, Espasa Calpe, Madrid.

Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (2004), *Repensar el trabajo*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid.



Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (inédito), *Economía, Política y Filosofía*.

Marx, Karl [1867 (1988)], *El capital*, Antalbe, Barcelona.

Meikle, Scott (1979), "Aristotle and the Political Economy of the Polis", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 99, pp. 57-73.

Meikle, Scott (1991), "The Metaphysics of Substance in Marx", en Carver, Terrell (ed.) *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 296-319.

Meikle, Scott (1995), *Aristotle's Economic Thought*, Oxford University Press, Oxford.

Meikle, Scott (1996), "Aristotle on Business", *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 46, nº 1, pp. 138-151.

Millet, Paul (1991), *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.

Moreau, Joseph (1969), "Aristote et la monnaie", *Revue des Études Grecques*, vol. 82, pp. 349-364.

Mulgan, Richard (1977), *Aristotle's Political Theory*, Oxford University Press, Oxford.

Murphy, James B. (1993), *The Moral Economy of Labor, Aristotelian Themes in Economic Theory*, Yale University Press, New Heaven y Londres.

Nussbaum, Martha [1986 (1995)], *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid.

Pieper, Josep [1962 (2003)], *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid.

Piettre, André (1955), *Les trois âges de l'économie*, Les Editions Ouvrières, París.

Platón (1928), *Las Leyes*, Espasa Calpe, Madrid.



Platón (1997), *La República*, Alianza, Madrid.

Poinsot, John (Juan de Santo Tomás) (1948), *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Marietti, Turín.

Polanyi, Karl [1977 (1994)], *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona.

Polanyi, Karl (1957), "Aristotle Discovers the Economy", en Dalton, George (ed.) (1968), *Primitive Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, pp. 78-115, Doubleday and Company, Nueva York.

Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.

Ritchie, David (1984), "Aristotle's Subdivisions of Particular Justice", *Classical Review*, vol. 8, n° 5, pp. 185-192.

Roll, Erich (1950), *A History of Economic Thought*, Faber and Faber Ltd, Londres.

Ross, William [1923 (1949)], *Aristotle*, Oxford Clarendon Press, Londres.

Schumpeter, Joseph (1954), *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, Nueva York.

Smith, Adam (1984), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México.

Soudek, Josef (1952), "Aristotle's Theory of Exchange. An Inquiry into the Origin of Economic Analysis", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 96, n° 1, pp. 45-75.

Springborg, Patricia (1984), "Aristotle and the Problem of Needs", *History of Political Thought*, vol. V, n° 3, pp. 3-104.





## CUADERNOS EMPRESA Y HUMANISMO

Stuart Mill, John [1848 (1985)], *Principios de Economía Política: con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, Fondo de Cultura Económica, México.

Vigo, Alejandro (2006), *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de estudios de la sociedad, Santiago de Chile.

Weber, Max [1922 (1969)], *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Weber, Max [1982 (1973)] *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.

Weber, Max (1967) *El político y el científico*, Alianza, Madrid. (Contiene “La ciencia como vocación” (1917), y “La política como vocación” (1919)).

Weber, Max (1985) *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid.

Williams, Bernard (1972), *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.





## CUADERNOS EMPRESA Y HUMANISMO

**En español**

- |      |   |      |  |
|------|---|------|--|
| Nº1  | <i>Aspecto financiero y aspecto humano de la Empresa</i><br>Vittorio Mathieu  | Nº13 | <i>La empresa en la historia</i><br>Agustín González Enciso                          |
| Nº2  | <i>La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la Empresa</i><br>Leonardo Polo                                  | Nº14 | <i>La empresa entre la Economía y el Derecho</i><br>José Antonio Doral               |
| Nº3  | <i>La responsabilidad social del empresario</i><br>Enrique de Sendagorta  | Nº15 | <i>La empresa ante la nueva complejidad</i><br>Alejandro Llano                       |
| Nº4  | <i>El sentido de los conflictos éticos originados por el entorno en el que opera la Empresa</i><br>Juan Antonio Pérez López | Nº16 | <i>Empresa y libertad</i><br>Jesús Arellano  |
| Nº5  | <i>Empresa y Cultura</i><br>Fernando Fernández  | Nº17 | <i>¿Qué es el humanismo empresarial?</i><br>Rafael Alvira                            |
| Nº6  | <i>Humanismo y Empresa</i><br>Cruz Martínez Esteruelas  | Nº18 | <i>El rendimiento social de la Empresa</i><br>Jose M. Basagoiti                      |
| Nº7  | <i>Moralidad y eficiencia: líneas fundamentales de la ética económica</i><br>Peter Koslowski                                | Nº19 | <i>Elementos configuradores de la actual valoración del trabajo</i><br>Tomás Melendo |
| Nº8  | <i>La estrategia social de la empresa</i><br>Manuel Herrán Romero-Girón   | Nº20 | <i>Dirección y sistemas de mando</i><br>Manuel López Merino                          |
| Nº9  | <i>El trabajo directivo y el trabajo operativo en la empresa</i><br>Carlos Llano  | Nº21 | <i>La índole personal del trabajo humano</i><br>Tomás Melendo                        |
| Nº10 | <i>El altruísmo en la empresa</i><br>George Gilder  | Nº22 | <i>La revolución social del management</i><br>Tomás Calleja                          |
| Nº11 | <i>Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad</i><br>Leonardo Polo  | Nº23 | <i>Indicadores de la madurez de la personalidad</i><br>Enrique Rojas                 |
| Nº12 | <i>El utilitarismo en la ética empresarial</i><br>Joan Fontrodona   | Nº24 | <i>Empresa y sistemas de cooperación social</i><br>Ignacio Miralbell                 |
|      |   | Nº25 | <i>Humanismo para la dirección</i><br>Miguel Bastons                                 |



EL SENTIDO DE LA ACTIVIDAD ECONÓMICA  
EN ARISTÓTELES

Germán R. Scalzo

- |       |   |       |   |
|-------|---|-------|---|
| Nº26  | <i>Actualidad del humanismo empresarial</i><br>Alejandro Llano                                      | Nº 40 | <i>Máximo Beneficio y Máxima Racionalidad</i><br>José María Ortiz   |
| Nº27  | <i>Notas sobre la cultura empresarial</i><br>Rafael Gómez Pérez                                     | Nº 41 | <i>La inserción de la Persona en la Empresa</i><br>Armando Segura   |
| Nº28  | <i>La importancia de la dinámica política para el directivo</i><br>Manuel Alcaide Castro            | Nº 42 | <i>Humanismo pericial</i><br>Higinio Marín  |
| Nº29  | <i>El poder...¿Para qué?</i><br>Juan Antonio Pérez López  | Nº 43 | <i>Dimensión humanista de la energía</i><br>Tomás Calleja   |
| Nº30  | <i>La empresa y el ambiente socio-político en el umbral del nuevo siglo</i><br>Daniel Bell          | Nº 44 | <i>La empresa entre lo privado y lo público</i><br>Miguel Alfonso Martínez-Echevarría   |
| Nº31  | <i>La gestión del cambio en la empresa</i><br>Juan A. Díaz Alvarez                                  | Nº 45 | <i>Competitividad y cooperación como valores institucionales de la empresa</i><br>Santiago García Echevarría                    |
| Nº32  | <i>Hacia un mundo más humano</i><br>Leonardo Polo   | Nº 46 | <i>Filosofía de la economía I - Metodología de la ciencia económica</i><br>Alejo J. Sison                                       |
| Nº33  | <i>Estudio histórico sistemático del humanismo</i><br>Higinio Marín                                 | Nº 47 | <i>La lógica del directivo: el control necesario y la confianza imposible</i><br>Pablo García Ruiz                              |
| Nº34  | <i>Humanismo estamental</i><br>Higinio Marín  | Nº 48 | <i>La 'revolución' institucional de la empresa. El reto al directivo y a los recursos humanos</i><br>Santiago García Echevarría |
| Nº35  | <i>Consideraciones sobre el activo humano de la empresa</i><br>Tomás Calleja                        | Nº 49 | <i>Filosofía de la economía II- El ámbito austrogermánico</i><br>Alejo J. Sison   |
| Nº36  | <i>Ser el mejor. Hacer que otros también lo sean</i><br>(Sólo para empresarios)<br>José María Ortiz | Nº 50 | <i>Valores éticos de la empresa</i><br>Juan Cruz  |
| Nº 37 | <i>La Etica de la Sociedad de Consumo</i><br>Antonio Argandoña                                      | Nº 51 | <i>La empresa virtuosa</i><br>José María Ortiz  |
| Nº 38 | <i>Hacia una Economía Política Humanista</i><br>Ludwig Erhard                                       |       |   |
| Nº 39 | <i>Las referencias sociales de la empresa</i><br>Tomás Calleja                                      |       |   |



## CUADERNOS EMPRESA Y HUMANISMO

- |       |   |       |   |
|-------|---|-------|---|
| Nº 52 | <i>Las decisiones en la empresa: cálculo y creatividad</i><br>Miguel Bastons  | Nº 64 | <i>Estado, sociedad civil y empresa</i><br>Tomás Calleja  |
| Nº 53 | <i>Filosofía de la Economía III. Los fundamentos antropológicos de la actividad económica</i><br>Alejo J. Sison             | Nº 65 | <i>Sobre la confianza</i><br>Richard Brisebois  |
| Nº 54 | <i>La familia: un imperativo para la empresa</i><br>Ramón Ibarra  | Nº 66 | <i>El protagonismo social de la empresa</i><br>Tomás Calleja  |
| Nº 55 | <i>Variaciones sobre una crisis</i><br>Tomás Calleja  | Nº 67 | <i>Dimensiones estéticas de la empresa</i><br>Rafael Alvira   |
| Nº 56 | <i>Pobreza, productividad y precios</i><br>Paolo Savona   | Nº 68 | <i>La empresa como realidad estética</i><br>Ana Fernández   |
| Nº 57 | <i>Lo común y lo específico de la crisis moral actual</i><br>Rafael Alvira  | Nº 69 | <i>De la estética a la ética de la comunicación interna</i><br>Iñaki Vélaz  |
| Nº 58 | <i>La ética empresarial: una aproximación al fenómeno</i><br>Manuel Guillén   | Nº 70 | <i>La respuesta empresarial a una nueva dinámica del empleo: ¿Eficiencia económica versus eficiencia social en clave ética?</i><br>Santiago García Echevarría |
| Nº 59 | <i>La dimensión política de la economía</i><br>Miguel Alfonso Martínez-Echevarría   | Nº 71 | <i>La Profesión: Enclave ético de la moderna sociedad diferenciada</i><br>Fernando Múgica   |
| Nº 60 | <i>Sobre la cooperación competitiva</i><br>Ana Fernández y Carmelo Lacaci   | Nº 72 | <i>El Empresario servidor - líder</i><br>Enrique de Sendagorta  |
| Nº 61 | <i>Organizaciones inteligentes en la sociedad del conocimiento</i><br>Alejandro Llano                                       | Nº 73 | <i>Peter Drucker (I): Hacia una biografía intelectual</i><br>Guido Stein  |
| Nº 62 | <i>La economía social de mercado de Ludwig Edhard y el futuro del estado de bienestar</i><br>Ana Fernández y Carmelo Lacaci | Nº 74 | <i>Peter Drucker (II): Sobre Empresa y Sociedad</i><br>Guido Stein  |
| Nº 63 | <i>La persona humana en la empresa de fin de siglo</i><br>Carlos Llano  | Nº 75 | <i>La literatura anglo-americana de la propiedad</i><br>Alejo José Sison  |
|       |   | Nº 76 | <i>La empresa como sujeto de las relaciones internacionales</i><br>Javier Herrero   |



EL SENTIDO DE LA ACTIVIDAD ECONÓMICA  
EN ARISTÓTELES

Germán R. Scalzo

- |       |   |       |   |
|-------|---|-------|---|
| Nº 77 | <i>Clima y cultura empresarial</i><br>Iñaki Vélaz   | Nº 88 | <i>Los orígenes de la Teoría de la Empresa</i><br>Miguel Alfonso Martínez-Echevarría                      |
| Nº 78 | <i>Valores burgueses y valores aristocráticos en el capitalismo moderno: una reflexión histórica</i><br>Agustín González Enciso                       | Nº 89 | <i>Un modelo para comprender la empresarialidad</i><br>Eduardo García Erquiaga                            |
| Nº 79 | <i>Hacia una nueva teoría de la empresa</i><br>Miguel Alfonso Martínez-Echevarría   | Nº 90 | <i>Dirección de empresas en la economía del conocimiento</i><br>Marta Mas, Alfonso Corrales e Iñaki Vélaz |
| Nº 80 | <i>Los pliegues ocultos de las relaciones en la empresa</i><br>Tomás Calleja  | Nº 91 | <i>El autocontrol de la gestión en organizaciones públicas</i><br>Omar Urrea Romero                       |
| Nº 81 | <i>La empresa entre el psicologismo y el conductismo</i><br>Miguel Alfonso Martínez-Echevarría  | Nº 92 | <i>Los contratos son lo que son</i><br>José Antonio Doral   |
| Nº 82 | <i>La tercera vía en Wilhelm Röpke</i><br>Jerónimo Molina Castro  | Nº 93 | <i>Introducción al octógono</i><br>Manuel Alcázar García  |
| Nº 83 | <i>Teorías de la empresa y crisis de la modernidad</i><br>Miguel Alfonso Martínez-Echevarría  | Nº 94 | <i>Consensualismo y gobierno político</i><br>María Alejandra Vanney                                       |
| Nº 84 | <i>Adam Smith: Interés particular y bien común</i><br>Raquel Lázaro Cantero   | Nº 95 | <i>La relación entre Política y Ética en Charles Péguy</i><br>Antoinette Kankindi                         |
| Nº 85 | <i>Violencia y modelos sociales. Una visión humanista</i><br>Tomás Calleja Canelas  | Nº 96 | <i>Las Racionalidades de la Economía</i><br>Ricardo F. Crespo   |
| Nº 86 | <i>El estado y la teoría económica. Ideas prospectivas del papel del estado en la economía</i><br>Ángel Rodríguez García-Brazales y Óscar Vara Crespo | Nº 97 | <i>Una biografía intelectual de Alasdair Macintyre</i><br>Juan González Pérez                             |
| Nº 87 | <i>Visiones racionalistas y románticas de la empresa</i><br>Miguel Alfonso Martínez-Echevarría  | Nº 98 | <i>La China Sung. Un ensayo de modernidad en el año mil</i><br>Alberto Serna                              |
|       |   | Nº 99 | <i>Las Organizaciones Primarias y las Empresas. Primera Sección</i><br>Leonardo Polo                      |



## CUADERNOS EMPRESA Y HUMANISMO

- Nº 100 *Las Organizaciones Primarias y las Empresas. Segunda Sección*  
Leonardo Polo
- Nº 101 *Políticas de Humanismo ausente*  
Tomás Calleja
- Nº 102 *Modelos de Familia*  
José Javier Castiella
- Nº 103 *Imaginación y Economía*  
Gonzalo Carrión
- Nº 104 *Max Weber y la Unión Europea*  
Pablo Otegui
- Nº 105 *Beijing 2008: Luces y sombras en la China emergente*  
Alberto Serna
- Nº 106 *Arquetipos para el desarrollo personal*  
Sol Quesada
- Nº 107 *Las bases del Sistema Económico. El giro social del acceso al crédito.*  
José Antonio Doral
- Nº 108 *Génesis del concepto de interés propio.*  
Germán Roberto Scalzo
- Nº 109 *Potestas, Auctoritas y Estado Moderno.*  
María Alejandra Vanney
- Nº 110 *El bien común como finalidad de la empresa.*  
José Carlos Fernández Duarte
- Nº 111 *Sen y Aristóteles: Razón práctica y economía.*  
Ricardo F. Crespo
- Nº 112 *Competitividad y modelo de sociedad. Una referencia humanista de progreso.*  
Tomás Calleja

**En inglés**

- Nº9 *Managerial work and operative work within enterprise*  
Carlos Llano
- Nº10 *The altruism of enterprise*  
George Gilder
- Nº15 *Business and the new complexity*  
Alejandro Llano
- Nº17 *Enterprise and Humanism*  
Rafael Alvira
- Nº22 *The social revolution of management*  
Tomás Calleja
- Nº30 *The socio-political environment that enterprise may face*  
Daniel Bell



EL SENTIDO DE LA ACTIVIDAD ECONÓMICA  
EN ARISTÓTELES

Germán R. Scalzo











